RUDOLF STEINER
FILOSOFIA LIBERTĂȚII

RUDOLF STEINER

FILOSOFIA LIBERTĂȚII

TRĂSĂTURI FUNDAMENTALE
ALE UNEI
CONCEPȚII MODERNE DESPRE LUME

TRIADE

Traducere după:

Die Philosophie der Freiheit –
Grundzüge einer modernen Weltanschauung –
Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode
GA 4
Editura Rudolf Steiner, Dornach/Elveția 1987

Pentru realizarea acestei ediții s-au utilizat traduceri făcute de
Constantin Oarcea, Ioan Ionaşiu, Iustin Iustian, Doina Frumuzache

În final textele au fost lectorate, colaționate şi stabilite de
Sorin Țigăreanu şi Agenor Crişan

ISBN 973-9196-11-x

CUPRINS

PREFAȚĂ LA NOUA EDIȚIE [1918]

Există două întrebări esențiale ale vieții sufletești a omului spre care se orientează tot ce vrem să discutăm prin această carte. Prima e dacă există o posibilitate de a considera în așa fel ființa umană, încât această considerare să se dovedească a fi temelie pentru oricare altă considerare care îl întâmpină pe om prin trăire sau știință, considerare despre care însă omul are senzația că nu s-ar putea sprijini pe sine. Prin îndoială și judecată critică o asemenea considerare ar ajunge în domeniul nesiguranței. Cealaltă întrebare este următoarea: are voie omul, ca ființă dotată cu voință, să-și atribuie libertatea, sau libertatea e o simplă iluzie, care se naște în el pentru că nu întrevede firele necesității de care depinde și voința lui, la fel ca orice fenomen al naturii? La această întrebare nu dă naștere o urzeală artificială de gânduri. Ea apare cu totul firesc în fața sufletului aflat într-o anumită dispoziție. Și putem simți că sufletul ar pierde ceva din ceea ce ar trebui să fie, dacă nu s-ar vedea o dată pus, cu cea mai mare seriozitate posibilă, în fața celor două posibilități: libertate sau necesitate a voinței. În această lucrare vrem să arătăm că trăirile sufletești pe care trebuie să le aibă omul prin intermediul celei de a doua întrebări, depind de punctul de vedere pe care poate să-l adopte față de prima. Aici facem încercarea de a dovedi că există o concepție despre ființa umană care poate să ofere un sprijin și restului cunoașterii; iar în continuare vrem să arătăm că prin această concepție dobândim o deplină justificare a ideii libertății voinței, abia atunci când mai întâi descoperim acel domeniu sufletesc în care se poate desfășura voința liberă.

Concepția despre care e vorba aici, referitor la aceste două întrebări, e de așa natură încât, odată dobândită, poate să devină ea însăși o componentă a vieții sufletești vii. Nu dăm aici un răspuns teoretic, pe care, odată însușit, să-l purtăm cu noi numai ca o convingere păstrată de memorie. Pentru modul de reprezentare care stă la baza acestei cărți, un asemenea răspuns ar fi doar aparent. Nu vom da un asemenea răspuns încheiat, terminat, ci vom indica un domeniu de trăire a sufletului, în care prin însăși activitatea sufletească interioară, problema își va primi răspunsul într-un mod viu, înnoit, ori de câte ori are omul nevoie de aceasta. Cine a găsit o dată domeniul sufletesc unde se dezvoltă aceste întrebări, aceluia, adevărata contemplare a acestui domeniu îi dăruiește tocmai ceea ce îi trebuie pentru aceste două enigme ale vieții, pentru ca apoi, cu ajutorul celor

dobândite, să străbată în continuare viaţa plină de enigme – în lărgimea şi în adâncurile ei –, străbatere la care îl determină dorinţa şi destinul. Prin aceasta ni se pare că am indicat o cunoaştere care îşi dovedeşte justificarea şi valabilitatea prin viaţa ei proprie şi prin înrudirea acestei vieţi proprii cu întreaga viaţă sufletească a omului.

Aşa gândeam despre conţinutul acestei cărţi atunci când am scris-o, acum douăzeci şi cinci de ani. Dacă aş vrea să caracterizez ţelul gândurilor acestei lucrări, ar trebui să scriu şi astăzi asemenea propoziţii. În manuscrisul de atunci m-am limitat la a nu spune *mai mult* decât ceea ce e în legătură – *în modul cel mai strâns* – cu cele două întrebări fundamentale caracterizate. Dacă cineva ar fi mirat că în această carte încă nu găseşte nici un indiciu despre domeniul lumii experienţelor spirituale, care a fost prezentat de mine în scrierile mele ulterioare[II, III], acela să ia în considerare faptul că eu atunci tocmai că nu am voit să dau o relatare a rezultatelor cercetării spirituale, ci am voit mai întâi să clădesc temelia pe care se pot sprijini asemenea rezultate. Această «Filosofie a libertăţii» nu conţine nici un asemenea rezultat special, tot atât de puţin pe cât conţine rezultate speciale ale ştiinţelor naturii; dar acela care caută siguranţă pentru asemenea cunoştinţe, după părerea mea, nu se poate dispensa de ceea ce conţine ea. Ceea ce se spune în carte poate fi acceptabil şi pentru unii oameni care, din pricina unor anumite motive valabile pentru ei, nu vor să aibă nimic de a face cu datele mele de cercetare obţinute prin ştiinţa spirituală. Aceluia însă care poate considera aceste date ale ştiinţei spirituale drept ceva către care este atras, aceluia îl vor putea fi importante şi cele ce am încercat să le arătăm aici. Şi anume, de a dovedi cum o considerare nepărtinitoare, care se extinde numai asupra celor două întrebări caracterizate, fundamentale pentru *orice* cunoaştere, ne duce la înţelegerea că omul trăieşte înlăuntrul unei lumi spirituale reale. În această carte am căutat să justificăm o cunoaştere a domeniului spiritual *înainte* de intrarea în experienţa spirituală. Iar această justificare a fost făcută în aşa fel încât pentru a găsi acceptabil ceea ce am spus aici nu e nevoie nicăieri în aceste expuneri să consultăm experienţele descrise de mine mai târziu, dacă putem sau dorim să urmărim modul acestor expuneri.

Astfel, mi se pare că această carte, pe de o parte, a luat o poziţie cu totul diferită faţă de lucrările mele de ştiinţă spirituală propriu-zisă; iar, pe de altă parte, ea este totuşi în cea mai strânsă legătură cu ele. Toate acestea m-au determinat ca acum, după douăzeci şi cinci de ani, să redau publicităţii conţinutul lucrării, în esenţă aproape total neschimbat. Am făcut doar nişte adaosuri mai lungi la un şir întreg de capitole. Constatările pe care le-am făcut cu privire la înţelegerea

greşită a celor spuse de mine, m-au făcut să-mi pară necesare asemenea adaosuri lămuritoare. Am făcut schimbări doar acolo unde ceea ce am voit să spun acum un sfert de veac mi s-a părut azi neîndemânatic. (Şi numai un răuvoitor s-ar simţi îndemnat să spună că prin asemenea modificări mi-aş fi schimbat convingerea de bază).

Cartea este epuizată deja de mulţi ani. Cu toate că, aşa cum rezultă din cele spuse mai sus, mi se pare că trebuie spus la fel şi azi, ceea ce am expus despre problemele caracterizate înainte cu douăzeci şi cinci de ani, am ezitat mult timp la finisarea acestei noi ediţii. Mă întrebam mereu dacă în cutare sau cutare loc nu ar trebui să comentez numeroasele concepţii filosofice care s-au ivit de la apariţia primei ediţii. Solicitarea din ultimul timp, datorată cercetărilor mele de ştiinţă spirituală pură, m-a împiedicat să fac acest lucru aşa cum aş fi dorit eu. După o orientare pe cât posibil temeinică în munca filosofică a prezentului, m-am convins de faptul că oricât de ademenitor ar părea un asemenea comentariu, pentru ceea ce trebuie spus prin cartea mea, nu e nevoie ca el să fie inclus aici. Ceea ce mi s-a părut necesar să spun despre noile direcţii filosofice pornind de la punctul de vedere adoptat în «Filosofia libertăţii», se poate găsi în volumul doi al cărţii mele «Enigmele filosofiei»[2I, 2II].

Aprilie 1918 *Rudolf Steiner*

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII

I
ACȚIUNEA CONŞTIENTĂ A OMULUI

Este omul în gândirea şi în acțiunea sa o ființă spirituală *liberă,* sau el stă sub constrângerea unei necesități implacabile, care se impune asemenea unei legi pure a naturii? Puține întrebări au fost examinate cu atâta agerime de spirit ca şi aceasta. Ideea libertății voinței omeneşti a găsit numeroşi adepți înfocați, cât şi adversari înverşunați. Există oameni care, în patosul lor moral, declară drept spirite mărginite pe toți aceia care pot să nege un *fapt* atât de evident ca libertatea. Alții, dimpotrivă, văd culmea lipsei de spirit ştiințific în a crede întreruptă valabilitatea legilor naturii în sfera acțiunii şi gândirii omeneşti. Unul şi acelaşi lucru este considerat când bunul cel mai de preț al omenirii, când cea mai gravă iluzie. S-a recurs la nespus de mult rafinament pentru a se explica felul în care se pot concilia libertatea omenească cu acțiunea din natură, căreia, totuşi, îi aparține şi omul. Nu mai mică a fost osteneala cu care adversarii liberului arbitru s-au străduit să arate cum a putut lua naştere o idee atât de absurdă ca aceea a libertății voinței. Dar că aici ne aflăm în fața uneia dintre cele mai însemnate probleme ale vieții, religiei, practicii şi ştiinței, aceasta o simte orice om, la care trăsătura cea mai pronunțată a caracterului nu este tocmai contrariul temeiniciei. Şi este unul dintre simptomele cele mai triste ale superficialității gândirii contemporane, când o carte care, pornind de la rezultatele recente ale ştiințelor naturii, vrea să întemeieze o „nouă credință” *(David Friedrich Strauss*[3I, 3II]*:* «Vechea şi noua credință»), nu cuprinde asupra problemei libertății decât următoarele cuvinte: „Nu are nici un sens să ne ocupăm aici de libertatea voinței omeneşti. Presupusa libertate de a alege a fost considerată întotdeauna ca o simplă fantomă de către oricare filosofie demnă de acest nume; criteriul determinării valorilor morale rămâne însă cu totul neatins de această problemă”. Nu am citat acest pasaj deoarece aş fi convins că lucrarea în care se găseşte ar avea o însemnătate deosebită, ci pentru că mi se pare că ea exprimă părerea până la care se pot ridica cei mai mulți dintre gânditorii noştri contemporani, cu privire la problema pe care o tratăm aici. Azi, toți cei care pretind că au depăşit treptele elementare ale ştiinței, cred că libertatea nu poate fi confundată cu facultatea de a alege după bunul plac una sau alta din două acțiuni posibile. Întotdeauna – aşa se spune –

există un *motiv* cu totul precis pentru care, din mai multe acţiuni posibile, săvârşim o anumită acţiune.

Acest lucru pare evident Cu toate acestea, până în timpurile noastre, adversarii libertăţii îşi îndreaptă atacurile numai împotriva libertăţii de a alege. Astfel *Herbert Spencer*[4I, 4II]*,* ale cărui concepţii se răspândesc zi de zi tot mai mult, spune («Principiile psihologiei», ed. de Dr. B. Vetter, Stuttgart 1 882): „Atât analiza conştienţei cât şi conţinutul capitolului precedent (din această Psihologie) neagă faptul *că fiecare om poate dori sau nu după bunul său plac,* aşa cum susţine dogma propriu-zisă a liberului arbitru". Alţii pornesc de la acelaşi punct de vedere când combat ideea liberului arbitru. Toate consideraţiile referitoare la acest punct de vedere se găsesc în germene, deja la *Spinoza*[5I, 5II]. Argumentele simple şi clare, pe care le-a adus Spinoza împotriva ideii libertăţii, s-au repetat de atunci de nenumărate ori, învăluite în cele mai rafinate expuneri teoretice, aşa încât cu greu mai poate fi recunoscută simpla înlănţuire de idei, singura care interesează. Într-o scrisoare din octombrie sau noiembrie 1674, Spinoza scrie: „De fapt, eu numesc *liber* lucrul care există şi acţionează numai în virtutea necesităţii pure a naturii sale proprii, iar *constrâns* îl numesc pe acela care este determinat la existenţă şi acţiune în mod exact şi precis de către altceva. Aşa, de pildă, Dumnezeu, deşi necesar, este totuşi liber, deoarece există numai în virtutea necesităţii propriei Sale naturi. Tot aşa, Dumnezeu Se cunoaşte pe sine şi cunoaşte toate lucrurile, liber, deoarece atotcunoaşterea Lui rezultă numai din necesitatea propriei Sale naturi. Vedeţi, deci, că eu nu pun libertatea în legătură cu libera determinare, ci în legătură cu libera necesitate.

Totuşi, să coborâm la lumea obiectelor create, a căror existenţă şi acţiune sunt în întregime determinate în mod precis şi exact de cauze exterioare. Pentru a înţelege mai bine aceasta, să ne reprezentăm un fenomen simplu de tot. De pildă, o piatră, izbită din afară, este pusă în mişcare. După ce cauza exterioară a încetat, piatra continuă să se mişte în mod necesar. Menţinerea pietrei în mişcare este constrânsă şi nu necesară, deoarece ea este determinată prin impulsul dat de o cauză exterioară. Ceea ce am spus aici despre piatră se aplică tuturor lucrurilor, oricât de complexă şi oricât de multiplă le-ar fi întrebuinţarea. Anume, toate sunt determinate să existe şi să acţioneze într-un mod cu totul precis şi exact, de cauze exterioare.

Presupuneţi acum[6I, 6II], de exemplu, că piatra, în timp ce se mişcă, ar gândi şi ar şti că ea se străduieşte să se menţină cât mai mult în acea mişcare. Această piatră, conştientă numai de strădania sa, şi care nu se comportă indiferent, va crede că e cu totul liberă şi că ea continuă să se mişte numai fiindcă aşa vrea.

Dar aceasta este acea libertate omenească, pe care toți pretind că o posedă, şi care nu constă decât din faptul că oamenii sunt conştienți de dorințele lor, dar nu cunosc cauzele care le determină. Astfel, copilul crede că cere liber laptele pentru a se hrăni; copilul arțăgos crede că cere liber răzbunarea, şi fricosul că alege în mod liber fuga. Iar bețivul crede că a rostit din liberă hotărâre vorbele pe care, treaz fiind, nu le-ar fi pronunțat cu plăcere. Cum această prejudecată este înnăscută tuturor oamenilor, cu greu ne putem elibera de ea. Căci, deşi experiența ne învață că oamenii îşi pot tempera foarte puțin poftele lor, şi că, antrenați de pasiuni contradictorii recunosc binele, dar fac răul, cu toate acestea, ei se consideră liberi, şi aceasta pentru motivul că doresc unele lucruri mai puțin, iar unele dorințe pot fi uşor stăvilite prin aceea că ne aducem aminte de lucruri pe care le pierdem din vedere cu multă uşurință".

Fiindcă aici ni se expune o concepție clară şi concisă, va fi uşor să descoperim eroarea fundamentală pe care o cuprinde. După această concepție, cu necesitatea cu care o piatră, odată aruncată, trebuie să execute o anumită mişcare precisă, cu aceeaşi necesitate trebuie să execute şi omul o acțiune, când un motiv oarecare îl determină. Iar omul se consideră autorul liber al acelei acțiuni numai fiindcă are o conştiență despre ea. În acelaşi timp, pierde însă din vedere faptul că el este condus de o cauză pe care trebuie să o urmeze neapărat. Eroarea acestui raționament este curând descoperită. Spinoza şi toți cei care gândesc ca el, trec cu vederea faptul că omul nu este conştient numai de acțiunile sale, ci poate fi conştient şi de cauzele care îi călăuzesc acțiunile. Nimeni nu va contesta că un copil mic este *neliber* când cere lapte, că omul beat e neliber când rosteşte lucruri pe care le regretă mai târziu. Nici unul, nici celălalt, nu ştiu nimic despre cauzele active în adâncurile organismului lor şi sub a căror constrângere implacabilă se găsesc. Dar este oare just să punem în aceeaşi oală acțiuni de acest fel cu acelea în care omul nu e conştient numai de acțiunea sa, ci şi de motivele care îl determină? Oare acțiunile oamenilor sunt toate de acelaşi fel? Faptele ostaşului pe câmpul de bătălie, acelea ale omului de ştiință în laborator, faptele omului de stat în complicatele probleme diplomatice, pot fi oare puse, din punctul de vedere al cunoaşterii, pe aceeaşi treaptă cu fapta sugarului care țipă după lapte? Ce e drept, oamenii caută să rezolve o problemă acolo unde ea are forma cea mai simplă. Dar lipsa facultății de discernământ a prilejuit adeseori confuzii infinite. Căci este, totuşi, o profundă deosebire între a cunoaşte sau a nu cunoaşte motivul unei acțiuni. Aceasta, la început, pare să fie un adevăr evident. Cu toate acestea, adversarii libertății nu se întrebă niciodată dacă mobilul acțiunii mele, pe care îl cunosc şi-l pătrund cu înțelegerea, mai exercită asupra mea aceeaşi

constrângere, pe care o exercită procesele organice care îl determină pe sugari să strige după lapte.

Eduard von Hartmann[7I, 7II] afirmă în «Fenomenologia conştienţei morale» (pag. 451) că doi factori principali determină voinţa omului: mobilul de acţiune şi caracterul. Dacă îl considerăm pe toţi oamenii egali, sau considerăm deosebirea dintre ei ca fiind neînsemnată, atunci voinţa lor apare determinată din *afară,* anume de circumstanţele exterioare. Cumpănind însă faptul că unii oameni transformă o reprezentare în mobil al acţiunii lor abia atunci când caracterul lor e de aşa natură încât ei sunt determinaţi la o dorinţă de către o reprezentare corespunzătoare, omul ne apare determinat *din lăuntru* şi nu din *afară.* Şi fiindcă omul trebuie să transforme mai întâi – în conformitate cu caracterul său – reprezentarea impusă din afară în mobil de acţiune, el are impresia că este liber, adică independent de motivele de acţiune exterioare. După Eduard von Hartmann, însă, adevărul este următorul: „Cu toate că noi suntem aceia care ridicăm reprezentarea la rangul de motiv, noi nu facem arbitrar acest lucru, ci în conformitate cu necesitatea predispoziţiilor noastre caracterologice, *deci tot neliberi"*. Şi aici este trecută cu vederea deosebirea ce există între acele mobile de acţiune pe care le las mai întâi să acţioneze asupra mea, după ce le-am pătruns cu conştienţa şi acelea pe care le urmez, fără să am o cunoştinţă clară despre ele.

Acestea ne duc direct la punctul de vedere din care vom examina aici problema pusă. Oare întrebarea despre libertatea voinţei noastre poate fi pusă în mod unilateral şi izolat? Iar dacă nu, cu care altă problemă trebuie neapărat pusă în legătură?.

De vreme ce există o deosebire între un mobil conştient al acţiunii mele şi între pornirea inconştientă, atunci şi mobilul conştient va atrage după sine o acţiune, ce trebuie judecată altfel decât acţiunea săvârşită din pornire oarbă. Prin urmare, prima problemă ce se pune o constituie această deosebire. Şi abia de rezultatul acestei examinări va depinde atitudinea pe care trebuie să o luăm faţă de problema propriu-zisă a libertăţii.

Ce înseamnă a avea o *cunoaştere* a cauzelor propriilor noastre acţiuni? Această întrebare a fost prea puţin luată în considerare, fiindcă, din păcate, întotdeauna s-a rupt în două ceea ce formează un tot inseparabil: omul. S-a făcut distincţie între omul care acţionează şi omul care cunoaşte, pierzându-se din vedere ceea ce trebuie să ne intereseze în primul rând: omul care acţionează din cunoaştere.

Se spune: omul este liber când este stăpânit numai de rațiune şi nu de pornirile sale animalice. Sau se mai spune şi altfel: libertatea ar însemna să-ți poți determina viața şi acțiunile în conformitate cu scopurile şi hotărârile tale.

Prin afirmații de acest fel nu dobândim nimic. Căci tocmai aceasta este problema, dacă rațiunea, dacă scopurile şi hotărârile omului exercită asupra lui aceeaşi constrângere ca poftele animalice. Dacă se iveşte în mine, fără contribuția mea, o hotărâre rațională care mi se impune cu aceeaşi necesitate cu care mi se impune foamea sau setea, atunci eu nu pot să o urmez decât constrâns, şi libertatea mea este o iluzie.

O altă alocuțiune prezintă lucrurile în felul următor: a fi liber nu înseamnă a putea voi ceea ce vrei, ci a putea face ceea ce vrei. Această idee a fost caracterizată concis de filosoful poet *Robert Hamerling*[8I, 8II]*,* în lucrarea sa «Atomistica voinței», în modul următor: „Omul, fireşte, poate *face* ceea ce vrea, dar nu poate *voi* ceea ce vrea, deoarece voința sa este determinată de *motive!* Nu poate voi ceea ce vrea? Să examinăm mai bine aceste cuvinte. Cuprind ele un sens rațional? Deci, libertatea voinței ar trebui să constea din faptul că am putea voi ceva fără motiv, fără temei? Dar ce altceva înseamnă a vrea, decât *a avea un motiv* pentru care faci sau tinzi spre un lucru mai degrabă decât spre celălalt? A vrea ceva fără temei, a voi ceva fără motiv, ar însemna a vrea ceva *fără să vrei.* De ideea voinței se leagă *inseparabil* aceea a motivului. Fără un motiv determinant, voința este o *facultate* lipsită de conținut: abia prin motiv devine ea activă şi reală. Deci, este absolut adevărat că voința omenească nu este „liberă”, în măsura în care direcția ei este determinată întotdeauna de motivul cel mai puternic. Dar, pe de altă parte, trebuie să recunoaştem că este absurd ca, față de această „nelibertate”, să vorbim despre o „libertate” imaginară a voinței, care ar însemna că poți voi ceea ce nu vrei” («Atomistica voinței», vol. 2, pag. 213).

Aici, de asemenea, se vorbeşte numai despre motive, în general, fără a se lua în considerare deosebirea dintre motivele inconştiente şi motivele conştiente. Dacă un motiv acționează asupra mea, şi eu sunt obligat să-l urmez, fiindcă este „cel mai puternic” dintre motivele asemănătoare lui, atunci ideea libertății încetează a mai avea vreun sens. Cum poate avea pentru mine o însemnătate faptul că pot sau nu face un lucru, dacă motivul este acela care mă *obligă* să-l fac? Deocamdată nu interesează dacă pot sau nu face un lucru, după ce motivul a acționat asupra mea, ci interesează dacă există numai astfel de motive, care acționează ca o necesitate constrictivă. Dacă, de pildă, *trebuie* să voiesc ceva, atunci în anumite împrejurări îmi este cu totul indiferent dacă şi pot face aceasta. Dacă, datorită caracterului meu, sau datorită circumstanțelor care domină în me-

diul meu înconjurător, mi s-ar impune un motiv pe care gândirea mea îl găseşte absurd, atunci ar trebui să fiu chiar fericit că nu pot face ceea ce voiesc.

Problema nu este dacă pot aduce la îndeplinire o hotărâre luată, ci cum *se naşte în mine hotărârea.*

Ceea ce îl deosebeşte pe om de toate celelalte fiinţe organice se bazează pe gândirea sa raţională. A fi activ este o însuşire, pe care omul o are în comun cu celelalte organisme. Nu ajungem la nimic dacă, pentru a elucida noţiunea libertăţii, căutăm analogii pentru acţiunea omului în regnul animal. Ştiinţele naturii modeme preferă asemenea analogii. Iar dacă le-a reuşit să găsească la animale ceva asemănător comportamentului omenesc, ele cred că au atins una din cele mai importante probleme ale ştiinţei despre om. La ce erori duce această părere, se poate vedea din cartea: «Iluzia libertăţii voinţei» de *P. Rée*[9I, 9II]*,* 1885 (pag. *5),* în care, despre libertate se spun următoarele: „Se explică uşor de ce mişcarea pietrei ni se pare necesară, iar despre voinţa măgarului avem impresia că nu ar fi necesară. Cauzele care pun o piatră în mişcare sunt exterioare şi vizibile. Dar cauzele datorită cărora un măgar vrea, sunt interioare şi invizibile: între noi şi sediul manifestărilor sale se găseşte craniul măgarului... Nu vedem condiţionarea cauzală şi de aceea ni se pare că ea nu ar exista. Se spune că voinţa este cauza întoarcerii (măgarului), dar că ea însăşi este necondiţionată, că este un început absolut”. Deci, şi aici se trec pur şi simplu cu vederea acele acţiuni ale omului în care el are o conştienţă despre motivele determinante, căci Rée explică: „Între noi şi sediul manifestărilor se găseşte craniul măgarului”. Că există şi acţiuni, – fireşte, nu ne gândim la acţiunile măgarului, ci la acelea ale omului – la care, între noi şi acţiune se situează motivul *devenit conştient,* despre aceasta – cum putem deduce din aceste cuvinte –, Rée nu are nici o idee. Acest lucru îl adevereşte, câteva pagini mai târziu, şi prin cuvintele: „Noi nu percepem *cauzele* care determină voinţa noastră, de aceea avem impresia că ea nu ar fi determinată în mod cauzal”.

Am citat, cred, suficiente exemple care arată că mulţi luptă împotriva libertăţii, fără să ştie ce este propriu-zis libertatea.

Este un lucru de la sine înţeles că o acţiune despre care făptuitorul nu ştie de ce o săvârşeşte, nu poate fi considerată *liberă*. Dar cum stau lucrurile cu acele acţiuni ale căror motive ne sunt cunoscute? Problema astfel pusă ne duce la întrebarea: „Care este originea şi însemnătatea gândirii?” Căci fără cunoaşterea activităţii *gânditoare* a sufletului, nu e posibilă nici o noţiune a cunoaşterii unui lucru, deci nici noţiunea unei acţiuni. Când vom şti ce înseamnă gândirea în general, atunci ne va fi uşor să înţelegem şi rolul pe care-l joacă gândirea în acţiu-

nea omenească. Pe drept cuvânt spune *Hegel*[10I, 10II] că „abia gândirea ridică sufletul – suflet cu care sunt înzestrate şi animalele – la rangul de spirit”. De aceea gândirea va da şi acţiunii omeneşti pecetea ei specifică.

Fireşte, noi nu afirmăm aici că toate acţiunile noastre purced numai din reflexiunea lucidă a raţiunii. Departe de mine intenţia de a considera, în sens extrem, drept acţiuni *omeneşti* numai pe acelea care izvorăsc din raţionamente abstracte. Dar de îndată ce acţiunile noastre se ridică din sfera satisfacerii poftelor pur animalice, mobilurile noastre de acţiune sunt întotdeauna penetrate de gândire. Iubirea, compătimirea, patriotismul sunt mobiluri de acţiune, care nu se lasă dizolvate în noţiunile reci ale raţiunii. Se spune: inima, sentimentul îşi intră aici în drepturile lor. Fără îndoială. Dar inima şi sentimentul nu creează mobilurile acţiunii. Ele presupun existenţa acestora şi le primesc doar în sfera lor. În inima mea se trezeşte compătimirea, numai după ce s-a concretizat mai întâi în conştienţa mea reprezentarea persoanei care stârneşte compătimire. Drumul spre inimă trece prin cap. De la aceasta nu face excepţie nici iubirea. Dacă iubirea nu este doar o expresie pură a instinctului sexual, atunci ea se întemeiază pe reprezentările pe care ni le facem despre fiinţa iubită. Şi cu cât mai idealiste sunt aceste reprezentări, cu atât mai fericită este iubirea. Şi aici, gândul este părintele sentimentului. Se spune: iubirea ne face orbi faţă de slăbiciunile fiinţei iubite. Lucrurile pot fi însă concepute şi invers: tocmai iubirea ne deschide ochii pentru calităţile persoanei iubite. Mulţi trec insensibili pe lângă aceste calităţi, fără să le observe. Cineva le vede, şi tocmai de aceea se trezeşte iubirea în sufletul său. Ce altceva a făcut acesta decât că şi-a format reprezentări despre calităţi, despre care sute de oameni nu şi-au făcut asemenea reprezentări? Ei nu au iubirea, fiindcă le lipseşte *reprezentarea.*

Putem concepe lucrurile cum vrem: tot mai clar trebuie să vedem că problema acţiunii omeneşti implică, în esenţa sa, cealaltă problemă, aceea a originii gândirii. De aceea voi examina mai întâi această ultimă problemă.

II
IMPULSUL FUNDAMENTAL CĂTRE CUNOAŞTERE

„Ah, două suflete[11I, 11II]-mi sălăşluiesc în piept,
Ce vor necontenit să se dezbine;
Unul, de-o aspră poftă de dragoste umplut,
Cu ghearele-ncleştate, în lume se împlântă,
Iar celălalt vânjos, desprins de lut,
Spre plaiul ‘nalţilor strămoşi se-avântă.

Faust I, 1112-1117
(Traducerea Şt. A. Doinaş)

Goethe exprimă cu aceste cuvinte o trăsătură de caracter adânc înrădăcinată în natura omenească. Omul nu este o ființă unitar organizată. El pretinde întotdeauna mai mult decât îl dă lumea de bunăvoie. Natura ne-a înzestrat cu necesități; dintre acestea sunt unele a căror satisfacere ea o lasă pe seama activității noastre. Numeroase sunt darurile care ni s-au împărtăşit, dar şi mai numeroase sunt dorințele noastre. S-ar părea că suntem născuți pentru a fi mereu nemulțumiți. Setea noastră de cunoaştere nu este decât un caz particular al acestei nemulțumiri. Privim un pom de două ori. O dată îi vedem crengile în repaus, altădată în mişcare. Nu ne mulțumim cu această observație. De ce ni se arată pomul o dată în repaus, altă dată în mişcare? Şi aşa ne punem cele mai felurite întrebări. Fiecare privire pe care o aruncăm în natură trezeşte în noi o sumă de întrebări. Fiecare fenomen care ne întâmpină, ne pune o problemă. Fiecare trăire devine pentru noi o enigmă. Vedem cum iese dintr-un ou un animal asemănător ființei materne; ne întrebăm care este motivul acestei asemănări. Observăm că la o ființă vie procesele de creştere şi evoluție prezintă un anumit grad de perfecțiune; căutăm să aflăm cauzele acestui fenomen. Nicăieri nu suntem mulțumiți cu ceea ce ne prezintă natura în fața simțurilor. Căutăm pretutindeni ceea ce se numeşte *explicația* fenomenelor.

Ceea ce căutăm în plus, în lucruri, dincolo de ceea ce vedem nemijlocit în ele, scindează întreaga noastră ființă în două părți: devenim conştienți de antite-

za dintre noi şi lume. Ne situăm faţă de lume ca o fiinţă independentă. Universul ne apare în antiteza: *eu* şi *lumea.*

Acest zid despărţitor dintre noi şi lume îl ridicăm îndată ce luminează în noi conştienţa. Niciodată nu pierdem însă sentimentul că aparţinem totuşi lumii, că există o legătură care ne uneşte cu ea, că nu suntem o fiinţă în *afara* universului, ci înăuntrul lui.

Acest sentiment produce în noi străduinţa de a clădi o punte între noi şi lume. Şi, în ultimă analiză, întreaga strădanie spirituală a omenirii constă în clădirea acestei punţi. Istoria vieţii spirituale este o căutare permanentă a unităţii dintre noi şi lume. Religia, arta şi ştiinţa urmăresc în aceeaşi măsură această ţintă. Omul credincios, omul religios caută în revelaţiile divine pe care i le descoperă Dumnezeu, dezlegarea enigmei cosmice, pe care i-o pune eul său, nemulţumit cu lumea pură a fenomenelor. Artistul caută să imprime materiei ideile eului său, pentru a împăca cele ce trăiesc înăuntrul său cu lumea dinafară. El este, de asemenea, nemulţumit de lumea pură a fenomenelor şi caută să-i imprime acel plus pe care îl ascunde în sine eul său, trecând dincolo de aspectul material al lumii. Gânditorul cercetează legile fenomenelor şi se străduieşte să pătrundă cu gândirea rezultatul observaţiilor sale. Abia după ce am făcut din *conţinutul lumii* un *conţinut al gândirii* noastre, abia atunci regăsim ansamblul de care ne-am despărţit. Vom vedea mai târziu că această ţintă poate fi atinsă numai dacă misiunea omului de ştiinţă va fi concepută mult mai profund de cum se întâmplă adeseori. Întreaga situaţie pe care am înfăţişat-o aici ne întâmpină într-un fenomen al istoriei lumii: în antiteza dintre concepţia unitară despre lume, sau *monism,* şi teoria despre cele două lumi, sau *dualism.* Dualismul îşi îndreaptă privirea numai asupra sciziunii dintre eu şi lume, sciziune provocată de conştienţa omenească. Întreaga lui strădanie este o luptă neputincioasă pentru a împăca aceste două contraste, pe care le numeşte când *spirit* şi *materie,* când *subiect* şi *obiect,* când *gândire* şi *fenomen.* El are sentimentul că trebuie să existe o punte între cele două lumi, dar nu e capabil să o găsească. De vreme ce omul se trăieşte pe sine ca „eu”, el nu poate face altceva decât să conceapă acest „eu” de partea „spiritului”; şi, întrucât acestui eu el îi opune lumea, trebuie să considere ca făcând parte din aceasta, lumea pe care o percepe cu simţurile sale, lumea materială. Prin. aceasta omul însuşi se situează în opoziţia: spirit şi materie. Acest lucru trebuie să-l facă cu atât mai mult cu cât propriul său trup aparţine lumii materiale. „Eul” aparţine lumii spirituale, ca o parte a acesteia; fenomenele şi lucrurile *materiale,* care sunt percepute de simţuri, aparţin „lumii”. Toate enigmele care se referă la spirit şi materie, omul trebuie să le regăsească în

enigma fundamentală a propriei sale fiinţe. *Monismul* îşi îndreaptă privirea numai asupra unităţii şi caută să nege sau să estompeze contradicţiile odată existente. Nici una din cele două concepţii nu ne pot mulţumi, fiindcă ele nu corespund realităţii. Dualismul consideră spiritul (eul) şi materia (lumea) ca două entităţi fundamental diferite şi de aceea nu poate înţelege cum acţionează una asupra celeilalte. Cum să poată şti spiritul ce se petrece în materie, dacă natura specifică a acesteia îi este cu totul străină? Sau, în aceste condiţii, cum să acţioneze spiritul asupra materiei, aşa încât intenţiile sale să se transforme în fapte? S-au conceput cele mai ingenioase, precum şi cele mai absurde ipoteze, pentru a rezolva această problemă. Dar, până azi, nici cu monismul lucrurile nu stau cu mult mai bine. Până acum el a căutat să se ajute în trei feluri: sau neagă spiritul şi devine materialism, sau neagă materia şi îşi caută salvarea în spiritualism, sau afirmă că şi în cea mai simplă substanţă a lumii, spiritul şi materia se găsesc unite în mod inseparabil, şi de aceea nu trebuie să ne mirăm că în om apar aceste două modalităţi de existenţă, care nicăieri nu sunt separate.

Materialismul nu poate oferi niciodată o explicaţie satisfăcătoare a lumii. Căci orice încercare de a da o explicaţie trebuie să înceapă prin faptul de a ne forma *gânduri* despre fenomenele lumii. De aceea, materialismul începe prin *gânduri* despre materie sau despre fenomenele materiale. Prin aceasta el are înaintea sa două domenii diferite: lumea materială şi gândurile despre ea. Pe acestea din urmă, el încearcă să le înţeleagă, concepându-le drept procese pur materiale. El crede că gândirea apare în creier, cam aşa cum apare digestia în organismul animal. Aşa cum atribuie materiei funcţiuni mecanice şi organice, tot aşa îi atribuie şi însuşirea de a gândi, în anumite condiţii. Uită că prin aceasta nu a făcut decât să transpună problema într-un alt loc. În loc să şi-o atribuie lui însuşi, el atribuie materiei facultatea gândirii. Şi cu aceasta se găseşte iarăşi la punctul său de plecare. Cum ajunge materia să cugete asupra fiinţei sale proprii? De ce nu e mulţumită cu sine şi de ce nu-şi acceptă pur şi simplu existenţa aşa cum se prezintă? Materialistul îşi abate privirea de la subiectul determinat, de la eul nostru propriu, şi ajunge la o formaţiune nedefinită şi nebuloasă. Şi aici îl întâmpină aceeaşi enigmă. Concepţia materialistă nu e capabilă să rezolve problema, ci numai să o deplaseze.

Cum stau lucrurile cu concepţia spiritualistă? *Spiritualistul* extremist neagă existenţa de sine stătătoare a materiei şi o concepe numai ca un produs al spiritului. Dar când se foloseşte de această concepţie la dezlegarea enigmei propriei sale fiinţe, atunci ajunge în impas. Căci eului, care poate fi considerat de partea spiritului, i se opune nemijlocit lumea simţurilor. Spre această lume se pare că

nu se deschide nici un acces *spiritual,* ea trebuie percepută şi trăită de „eu", prin procese materiale. Atâta timp cât se consideră doar o entitate spirituală, „eul" nu descoperă în sine asemenea procese materiale. În ceea ce-şi prelucrează el în mod spiritual, nu se cuprinde niciodată lumea simţurilor. Se pare că „eul" trebuie să admită că lumea i-ar rămâne inaccesibilă, dacă el nu ar intra în relaţie cu ea pe o cale nespirituală. Tot aşa, când vrem să trecem la acţiune, intenţiile noastre trebuie transpuse în realitate cu ajutorul substanţelor şi forţelor materiale. Prin urmare, noi suntem avizaţi la lumea exterioară. Spiritualistul extrem, sau dacă vrem, gânditorul care, datorită idealismului său absolut, se clasifică printre spiritualiştii extremişti, este *Johann Gottlieb Fichte.* El a încercat să deducă din „eu" întregul edificiu al Universului. Rezultatul acestei încercări este o grandioasă *imagine de gânduri* a lumii, fără nici un conţinut experimental. Pe cât de imposibil îl este materialistului să decreteze inexistenţa spiritului, tot atât de imposibil îi este spiritualistului să nege lumea materială exterioară.

Pentru că omul, atunci când îşi îndreaptă cunoaşterea asupra „eului", percepe mai întâi activitatea acestui „eu" în plăsmuirea gânditoare a lumii ideilor, concepţia despre viaţă orientată în mod spiritualist se poate simţi ispitită, privind asupra fiinţei omeneşti, să recunoască drept spirit numai această lume a ideilor. Pe această cale, spiritualismul devine un idealism unilateral. El nu ajunge până acolo încât, *prin* lumea ideilor, să caute o lume *spirituală;* el vede în lumea ideilor lumea spirituală însăşi. Prin aceasta el este silit să se oprească cu concepţia sa despre lume, ca ţintuit, în sfera acţiunii „eului".

Un curios gen de idealism îl constituie concepţia lui *Friedrich Albert Lange*[12I, 12II]*,* aşa cum ne-o prezintă el în mult citata sa lucrare, „Istoria materialismului". El este de părere că materialismul are dreptate atunci când susţine că toate fenomenele lumii, inclusiv gândirea noastră, sunt un produs al proceselor pur materiale; numai că şi invers, materia şi manifestările ei sunt un produs al gândirii noastre. „Simţurile... ne dau *efectele* lucrurilor, nu imagini fidele, şi, cu atât mai puţin, lucrurile în sine. Dar de aceste simple efecte aparţin şi simţurile, împreună cu creierul şi cu vibraţiile moleculare gândite a se petrece în el". Prin urmare, gândirea noastră este creată de procesele materiale, iar acestea, de gândirea pe care o dezvoltă „eul". Deci, filosofia lui Lange nu este nimic altceva decât istoria – transpusă în concepte – a bravului Münchhausen, care stă suspendat în aer, ţinându-se de propriul său păr.

A treia formă a monismului este aceea care, în cea mai simplă entitate, în atom, vede unite deja cele două esenţe, materia şi spiritul. Dar nici prin aceasta nu izbutim decât să transpunem pe un alt plan problema care ia naştere în

conştienţa noastră. Cum ajunge entitatea elementară să se exteriorizeze sub două forme, dacă ea este o unitate indivizibilă?

Faţă de toate aceste puncte de vedere, trebuie să sesizăm faptul că opoziţia originară, contradicţia fundamentală ne întâmpină mai întâi în propria noastră conştienţă. Noi suntem cei care ne desfacem de solul matern al naturii şi ne situăm faţă de „lume" ca „eu". Acest lucru îl exprimă *Goethe*[13I, 13II] în mod clasic, în studiul său «Natura», chiar dacă, la început, felul său de a se exprima ni se pare complet neştiinţific. „Trăim în mijlocul ei (al naturii) şi îi suntem străini. Ea conversează neîntrerupt cu noi şi nu ne trădează misterul ei". Dar Goethe cunoaşte şi celălalt aspect al problemei: „Toţi oamenii sunt în ea şi ea în toţi".

Pe cât este de adevărat că ne-am înstrăinat de natură, pe atât de adevărat este că simţim: noi ne aflăm în natură şi îl aparţinem. Ceea ce trăieşte şi în noi, nu poate fi decât propria ei acţiune.

Trebuie să regăsim drumul înapoi spre ea. O simplă reflecţie ne poate indica acest drum. Ce-i e drept, noi ne-am desprins de natură; dar, cu prilejul acestei detaşări, cu siguranţă că am luat din natură ceva în propria noastră fiinţă. Trebuie să descoperim esenţa naturii din noi înşine şi atunci vom afla iarăşi legătura dintre noi şi lume. Acesta este lucrul pe care îl neglijează dualismul. El consideră interiorul omenesc drept o entitate spirituală cu totul străină de natură şi caută să stabilească o legătură între acesta şi natură. Nici o mirare că nu poate afla legătura. Noi putem să găsim natura în afara noastră, numai după ce am cunoscut-o mai întâi *în* noi înşine. Ceea ce e identic cu ea în interiorul nostru va deveni călăuza noastră. Prin aceasta ni se trasează drumul de urmat. Nu vrem să facem nici o speculaţie asupra raportului de reciprocitate dintre natură şi spirit. Vrem să coborâm însă în adâncurile propriei noastre fiinţe, pentru a găsi aici elementele pe care le-am adus în noi când am fugit din natură.

Cercetarea fiinţei noastre trebuie să ne aducă dezlegarea enigmei. Trebuie să ajungem la un punct, în care să ne putem spune: aici nu mai suntem doar „eu", aici am ajuns la ceva ce este mai mult decât „eu".

Mă aştept ca unii dintre aceia care au citit până aici această carte, să considere că expunerile mele nu corespund „exigenţelor actualului stadiu al ştiinţei". Acestora nu vreau să le spun decât atât că până aici nu am vrut să am de a face cu nici un fel de rezultate ştiinţifice, ci numai cu simpla descriere a unor lucruri, pe care orice om le poate trăi în propria sa conştienţă. Că s-au strecurat şi fraze prin care s-a încercat o conciliere a conştienţei cu lumea, aceasta numai pentru a lămuri lucrurile. De aceea nici nu am dat o importanţă deosebită întrebuinţării precise, aşa cum se obişnuieşte în psihologie şi în filosofie, unor expresii ca:

„eu”, „spirit”, „lume”, „natură” etc. Conştienţa cotidiană nu cunoaşte diferenţierile precise pe care le face ştiinţa. Or, până aici, noi nu am voit să expunem decât fapte ale vieţii obişnuite. Nu ne interesează cum a interpretat, până în prezent, ştiinţa, fenomenele de conştienţă, ci modul în care se manifestă această conştienţă oră de oră.

III
GÂNDIREA ÎN SLUJBA CONCEPERII LUMII

Când observ cum o bilă de biliard[14I, 14II] care este lovită, îşi transmite mişcarea altei bile, eu nu exercit nici o înrâurire asupra desfăşurării fenomenului observat. Direcţia şi viteza bilei a doua sunt determinate de direcţia şi viteza celei dintâi. Cât timp mă comport ca simplu observator, pot spune ceva despre mişcarea bilei a doua, doar după ce mişcarea s-a produs. Altfel stau lucrurile când încep să reflectez asupra conţinutului observaţiei mele. Reflecţia mea are drept scop să-mi formez noţiuni despre obiectul observaţiei mele. Eu pun noţiunea unei bile elastice în legătură cu anumite alte noţiuni ale mecanicii şi reflectez asupra circumstanţelor ce se vor ivi în cazul dat. Prin urmare, eu caut să alătur procesului care se desfăşoară fără contribuţia mea, un al doilea proces care se desfăşoară în sfera conceptuală. Ultimul depinde de mine. Aceasta se arată prin faptul că mă pot mulţumi cu observaţia şi, dacă nu am vreo exigenţă în această privinţă, pot renunţa la căutarea noţiunilor. Dar atunci când am această exigenţă, nu mă liniştesc până nu stabilesc anumite relaţii între noţiunile: bilă, elasticitate, mişcare, lovitură, viteză etc., relaţii faţă de care fenomenul observat se găseşte într-un anumit raport. Pe cât este de sigur că fenomenul se desfăşoară independent de mine, tot atât de sigur este că procesul conceptual nu se poate desfăşura fără contribuţia mea.

Că această activitate este într-adevăr emanaţia fiinţei mele independente, sau că fiziologii moderni au dreptate când spun că nu putem gândi aşa cum vrem, ci trebuie să gândim aşa cum ne obligă ideile şi asociaţiile de idei prezente în conştienţa noastră (vezi *Ziehen*[15I, 15II]*:* «Principiile psihologiei fiziologice», Jena 1893, pag. 171), toate acestea sunt lucruri care vor constitui obiectul unor dezbateri ulterioare. Deocamdată vrem să constatăm doar faptul că ne simţim mereu constrânşi să căutăm pentru obiectele şi fenomenele ce există fără contribuţia noastră, noţiuni şi asociaţii de noţiuni care stau într-un anumit raport cu acele obiecte. Că această faptă este într-adevăr o faptă *a noastră* sau că noi o săvârşim în virtutea unei necesităţi implacabile, este o chestiune pe care nu o discutăm deocamdată. Ceea ce nu se poate nega, este că, la început, ea ne apare ca fiind a noastră. Noi ştim absolut precis că odată cu obiectele, nu ne sunt date şi noţiuni-

le acestora. Faptul că eu însumi sunt cel activ, se poate baza pe o iluzie; în orice caz, observației directe așa i se prezintă lucrurile. Întrebarea care se pune acum este: ce dobândim prin aceea că găsim corespondentul conceptual al unui fenomen?

Este o profundă deosebire în modul cum se raportează, pentru mine, una față de alta, componentele unui fenomen, înainte şi după găsirea noțiunilor corespunzătoare. Simpla observație poate urmări componentele unui fenomen dat, în desfăşurarea lui, dar înlănțuirea dintre componente rămâne obscură, întunecată, înainte de a recurge la ajutorul noțiunilor. Eu văd prima bilă de biliară mişcându-se în direcția bilei a doua, cu o anumită viteză; ceea ce se întâmplă după ciocnire voi afla numai după ce ciocnirea a avut loc, dar nici atunci nu pot urmări desfăşurarea lucrurilor decât tot cu ajutorul ochilor. Să presupunem că în momentul ciocnirii, cineva mi-ar acoperi câmpul pe care se desfăşoară fenomenul. În acest caz – ca simplu spectator – nu am cunoştință de cele ce se întâmplă după aceea. Lucrurile ar sta cu totul altfel dacă aş fi aflat noțiunile corespunzătoare constelației raporturilor dintre bile, înaintea acoperirii câmpului. În acest caz pot indica ce se întâmplă, chiar dacă încetează posibilitatea observări. Un obiect sau un fenomen doar observat nu ne spune nimic despre raporturile sale cu celelalte fenomene sau obiecte. Aceste raporturi le sesizăm abia după ce observația se uneşte cu gândirea.

Observația şi *gândirea* sunt cele două puncte de pornire pentru întreaga strădanie spirituală a omului, în măsura în care el este conştient de o asemenea strădanie. Realizările, înfăptuirile minții omeneşti obişnuite, precum şi cele mai complicate cercetări ştiințifice se sprijină pe aceşti doi stâlpi fundamentali al spiritului nostru. Filosofii au pornit de la diferite contradicții inițiale: idee şi realitate, subiect şi obiect, fenomen şi lucru în sine, eu şi non-eu, idee şi voință, noțiune şi materie, energie şi substanță, conştient şi inconştient. Se poate însă uşor vedea că tuturor acestor contraste trebuie să le premeargă contrastul dintre *observație* şi *gândire,* ca fiind cel mai important pentru om.

Orice principiu am stabili, trebuie să arătăm că acesta este un principiu pe care l-am observat undeva, sau trebuie să-l exprimăm sub forma unui gând clar, pe care să-l poată cugeta oricare om. Orice filosof care începe să vorbească despre principiile sale originare, trebuie să se folosească de forma conceptuală, deci de gândire. Prin aceasta el admite indirect că gândirea premerge elaborării noțiunilor. Deocamdată nu discutăm dacă gândirea, sau altceva, este elementul principal al evoluției lumii. Dar este un lucru evident că filosoful nu poate dobândi fără gândire nici o cunoştință despre evoluție. La naşterea unui fenomen

cosmic, gândirea poate juca un rol secundar, dar la naşterea unei concepţii despre acel fenomen, gândirii îl revine, fără îndoială, un rol principal.

În ceea ce priveşte observaţia, putem spune că avem nevoie de ea datorită organizării noastre. Gândul nostru despre cal şi obiectul cal sunt două lucruri care ni se înfăţişează separat. Iar acest obiect nu ne este accesibil decât prin observaţie. Pe cât de puţin ne putem forma o noţiune despre cal prin simplul fapt că îl privim, tot atât de puţin suntem în stare să producem prin simpla gândire un obiect corespunzător.

În succesiunea lor temporală, observaţia premerge gândirii. Căci şi gândirea trebuie cunoscută mai întâi prin observaţie. La începutul acestui capitol, când am arătat cum se aprinde gândirea în contact cu un fenomen şi cum depăşeşte apoi realităţile date fără contribuţia ei, nu am făcut în fond decât să descriem o observaţie. Abia prin observaţie devenim conştienţi de toate câte intră în sfera trăirilor noastre. Cuprinsul senzaţiilor, percepţiilor, concepţiilor, sentimentelor, actele de voinţă, imaginile viselor, jocul fanteziei, reprezentările, noţiunile şi ideile, toate iluziile şi halucinaţiile ne sunt date prin *observaţie.*

Dar gândirea, ca obiect de observaţie, se deosebeşte esenţial de toate celelalte obiecte. Observarea unei mese, a unui pom, are loc de îndată ce aceste obiecte apar în orizontul trăirilor mele. Dar nu observ concomitent şi gândirea asupra acestor obiecte. Masa o observ, iar gândirea asupra ei o dezvolt, dar nu o pot observa în clipa în care se desfăşoară. Trebuie să mă situez mai întâi pe un punct de vedere din afara activităţii mele, dacă pe lângă masă vreau să observ şi gândirea mea asupra mesei. În timp ce observarea obiectelor şi a fenomenelor, precum şi gândirea asupra lor sunt stări obişnuite, care umplu viaţa mea curentă, observarea gândirii este o stare excepţională. Acestui fapt trebuie să i se dea toată importanţa, dacă vrem să determinăm raportul gândirii faţă de toate celelalte conţinuturi ale observaţiei. Trebuie să înţelegem clar că în procesul de observare a gândirii aplicăm un procedeu care constituie starea normală pentru observarea întregului rest al cuprinsului lumii, dar care, ca o consecinţă a acestei stări normale, nu se aplică gândirii înseşi.

Cineva ar putea obiecta că cele spuse de mine aici despre gândire s-ar putea spune şi despre simţire sau despre celelalte activităţi spirituale. Dacă avem, de pildă, sentimentul plăcerii, acesta de asemenea se aprinde în contact cu un obiect, şi eu observ acest obiect, dar nu observ sentimentul plăcerii. Această obiecţie se întemeiază însă pe o eroare. Plăcerea nu stă deloc, faţă de obiectul acesteia, în acelaşi raport în care se găseşte noţiunea, elaborată de gândire, şi obiectul ei. Sunt absolut conştient că noţiunea unui lucru se formează prin acti-

vitatea mea, în timp ce plăcerea este produsă în mine de obiect, la fel cum se produc, de exemplu, modificările pe care le provoacă o piatră în cădere în obiectul pe care a căzut. Pentru observație și plăcerea este un lucru dat, exact la fel ca procesul care o provoacă. Nu se poate spune același lucru despre noțiune. Pot întreba: pentru ce un anumit fenomen produce în mine sentimentul plăcerii? Dar nicidecum nu pot întreba: de ce un fenomen produce în mine un anumit număr de noțiuni? Această întrebare nu ar avea, pur și simplu, nici un sens. În cazul reflectării asupra unui fenomen, nu este deloc vorba despre o acțiune asupra mea. Nu pot afla nimic despre mine prin aceea că eu cunosc noțiunile care explică modificările produse de o piatră aruncată într-un geam. Dar este neîndoielnic că aflu ceva despre personalitatea mea, când cunosc sentimentul pe care îl trezește în mine un anumit fenomen. Când spun despre un lucru pe care îl privesc: acesta este un trandafir, atunci, despre mine, nu spun absolut nimic; dar când spun despre același lucru: el îmi face plăcere, atunci nu am caracterizat numai trandafirul, ci m-am caracterizat și pe mine însumi, în raport cu acel trandafir.

Prin urmare, nu poate fi vorba, în ceea ce privește procesul de observație, să punem gândirea pe același plan cu simțirea. Același lucru se poate conchide ușor și în privința celorlalte funcțiuni ale spiritului omenesc. Față de gândire, ele se situează în rândul celorlalte obiecte și fenomene ale observației. Tocmai naturii caracteristice a gândirii îi aparține faptul că ea este o activitate care se îndreaptă numai asupra obiectului observat și nu asupra persoanei gânditoare. Aceasta reiese și din felul în care vorbim despre gândurile noastre, în contrast cu felul în care vorbim despre sentimentele și actele noastre de voință. Când văd un obiect și recunosc în el o masă, în general, nu voi zice: gândesc asupra unei mese, ci: aceasta este o masă.

În schimb, voi zice: eu mă bucur de această masă. În primul caz nici nu mă gândesc să exprim vreun raport între mine și masă, dar în al doilea caz este vorba tocmai despre acest raport. Prin cuvintele: eu gândesc asupra unei mese, intru deja în starea excepțională caracterizată, în care transform în obiect de observație ceea ce este cuprins întotdeauna în activitatea noastră spirituală, dar nu ca obiect de observație.

Natura caracteristică a gândirii o constituie faptul că gânditorul uită gândirea în timp ce o exercită. Nu gândirea îl preocupă, ci obiectul gândirii, adică obiectul pe care îl observă.

Prin urmare, prima observație pe care o facem asupra gândirii este aceea că ea reprezintă elementul neobservat al vieții noastre spirituale obișnuite.

Motivul pentru care nu ne observăm gândirea, în viaţa spirituală obişnuită, rezidă în faptul că gândirea se întemeiază pe propria noastră activitate. Lucrul pe care nu îl produc eu însumi intră ca obiect în câmpul meu de observaţie. Constat că el s-a născut fără participarea mea; îl am în faţa mea; eu trebuie să consider obiectul ca o premiză a procesului meu de gândire. În timp ce mă gândesc la un obiect, eu sunt preocupat de el, privirea mea este îndreptată spre el. Această preocupare este tocmai contemplarea gânditoare. Atenţia mea nu se îndreaptă asupra activităţii mele, ci asupra obiectului acestei activităţi. Cu alte cuvinte: în timp ce gândesc, privirea mea nu se îndreaptă asupra gândirii pe care eu însumi o produc, ci ea se îndreaptă asupra obiectului gândirii pe care nu îl produc eu.

În aceeaşi situaţie mă găsesc chiar şi atunci când provoc starea excepţională şi reflectez asupra propriei mele gândiri. Eu nu-mi pot observa niciodată gândirea în momentul desfăşurării ei; experienţele pe care le-am făcut asupra procesului meu de gândire, le pot face ulterior obiect al gândirii mele. Dacă aş vrea să-mi observ gândirea chiar în timp ce ea se desfăşoară, atunci ar trebui să mă scindez în două persoane: una care gândeşte şi alta care se priveşte pe sine în timpul acestui proces de gândire. Aceasta nu o pot face. Acest lucru îl pot săvârşi numai în două acte separate. Gândirea ce urmează a fi observată nu este niciodată gândirea angajată în această observare, ci întotdeauna o altă gândire. Nu importă dacă, în acest scop, transform în obiect de observaţie un proces anterior al propriei mele gândiri sau urmăresc un proces de gândire al unei alte persoane sau, în fine, dacă dezvolt un proces de gândire imaginar, ca în cazul de mai sus, cu mişcarea bilelor de biliard.

Două lucruri nu se împacă: situaţia de creator cu aceea de spectator al acestei creaţiuni. Acest lucru îl ştie Cartea Întâia a lui Moise[16I, 16II]. În primele şase zile cosmice, Dumnezeu a creat lumea şi abia după ce ea începu să existe a fost cu putinţă a o privi. „Şi Dumnezeu a privit toate câte le-a făcut şi iată că erau foarte bune". La fel se petrec lucrurile şi cu gândirea noastră. Ca să o putem observa, ea trebuie mai întâi să existe.

Motivul pentru care nu putem observa gândirea în timpul în care se desfăşoară, este identic cu acela care ne îngăduie să o cunoaştem mai direct şi mai intim decât putem cunoaşte oricare alt proces din lume. Tocmai fiindcă noi înşine o producem, de aceea cunoaştem caracteristicile desfăşurării sale, felul în care se desfăşoară fenomenele aparţinătoare acestui proces. Ceea ce poate fi găsit numai indirect în celelalte sfere de observaţie: legătura obiectivă şi raportul dintre lucrurile singulare, în cazul gândirii îl aflăm în modul cel mai nemijlocit. Desigur că nu ştiu de ce pentru observaţia mea, tunetul urmează după fulger, dar

de ce leagă gândirea mea *noțiunea* tunetului de aceea a fulgerului, acest lucru îl știu în mod nemijlocit din conținutul celor două noțiuni. Firește, nici nu interesează dacă noțiunile pe care le am eu despre fulger și tunet sunt juste. Corelația dintre acele noțiuni pe care le am îmi este clară, și anume, din însuși conținutul acelor noțiuni.

Această claritate evidentă, în ceea ce privește procesul de gândire, este cu totul independentă de cunoștințele pe care le avem despre bazele fiziologice ale gândirii. Eu vorbesc aici despre gândire în măsura în care ea rezultă din observarea activității noastre spirituale. În timp ce se efectuează o operație de gândire, nu interesează deloc procesele materiale care se desfășoară în creier și modul în care unul îl determină sau influențează pe un altul. Ceea ce observ când examinez gândirea, nu sunt procesele care ar uni, în creierul meu, noțiunea fulgerului cu aceea a tunetului, ci eu observ ceea ce mă determină să pun cele două noțiuni într-o anumită corelație. Din observația mea rezultă că la baza asociațiilor mele de idei nu există un alt criteriu, după care să mă călăuzesc, decât conținutul gândurilor mele; nu mă orientez după procesele materiale din creierul meu. Într-o epocă mai puțin materialistă decât a noastră, o asemenea remarcă ar fi fost, desigur, cu totul de prisos. Astăzi însă, când există oameni care cred că atunci când vor ști ce este materia, vor ști și cum gândește materia, trebuie să spunem că se poate vorbi despre gândire, fără să intrăm în conflict cu fiziologia creierului. Astăzi multor oameni le este foarte greu să conceapă noțiunea gândirii în toată puritatea ei. Cine opune ideilor pe care le-am dezvoltat eu aici despre gândire, fraza lui *Cabanis*[17I, 17II]*:* „Creierul secretă gânduri așa cum secretă ficatul bila, glanda salivară saliva, etc.", acela pur și simplu nu știe despre ce vorbesc eu aici. El caută să găsească gândirea printr-un simplu proces de observație, în același fel cum procedăm cu celelalte lucruri din lume. Dar, pe această cale, el nu o poate găsi, fiindcă, așa cum am arătat, tocmai în acest punct gândirea se sustrage observației obișnuite. Cine nu poate învinge materialismul, aceluia îl lipsește facultatea de a produce în sine starea excepțională descrisă, în care el devine conștient de un lucru, care, în toate celelalte funcțiuni ale spiritului, îi rămâne inconștient. Cine nu are bunăvoința de a se situa pe acest punct de vedere, cu acela nu vom putea vorbi despre gândire, așa cum nu putem vorbi despre culori cu un orb. Dar în nici un caz acesta să nu creadă că noi confundăm procesele fiziologice cu gândirea. El nu explică gândirea, fiindcă, de fapt, nu o vede.

Însă pentru fiecare om înzestrat cu facultatea de a observa gândirea – și cu puțină bunăvoință, această facultate o are fiecare om normal –, această observație este cea mai importantă dintre toate câte le poate face. Căci el observă un

lucru al cărui autor este el însuşi; el nu se vede stând în fața unui obiect străin, ci în fața propriei sale activități. El ştie cum ia naştere ceea ce observă. Pătrunde întreaga desfăşurare a procesului de gândire. Am dobândit un punct solid, din care, plini de speranțe întemeiate, putem căuta explicația celorlalte fenomene ale lumii.

Sentimentul de a fi dobândit un asemenea punct solid l-a îndemnat pe întemeie-torul filosofiei modeme, *Renatus Cartesius,* să pună bazele întregii cunoaşteri omeneşti pe cuvintele: *gândesc, deci exist*[18I, 18II]. Toate celelalte lucruri, toate celelalte fenomene există fără mine; nu ştiu dacă existența lor este reală sau dacă ele sunt amăgire şi vis. Un singur lucru îl ştiu absolut sigur, fiindcă eu însumi îl produc spre existența sa sigură: gândirea mea. Existența ei ar mai putea avea şi o altă origine, ar putea veni de la Dumnezeu sau din altă parte; dar că această gândire există în sensul în care eu însumi o produc, de acest lucru sunt sigur. Cartesius, în primul rând nu era îndreptățit să dea cuvintelor sale un alt sens. El nu putea afirma altceva decât că eu mă regăsesc în sânul lumii, în gândirea mea, ca în cea mai originară activitate a mea. Ce anume vor să însemne cuvintele: *deci sunt,* acest lucru a fost mult discutat. Ele pot avea sens numai într-un singur caz. Cel mai simplu lucru pe care îl pot spune despre un obiect este că el *este,* că există. Cum să determin apoi mai exact această existență, acesta este un lucru pe care nu-l pot spune din primul moment despre nici un obiect care intră în orizontul trăirilor mele. Trebuie să examinăm mai întâi fiecare obiect în raportul său cu celelalte lucruri, pentru a putea determina în ce sens se poate vorbi despre el ca despre un lucru existent. Un proces trăit poate fi pentru noi o sumă de percepții, dar el poate fi şi un vis, o halucinație etc. Prin urmare, nu pot spune în ce sens există acest proces. Procesul însuşi nu-mi poate arăta sensul în care el există. Aceasta o voi afla numai după ce îl voi examina în raport cu celelalte lucruri. Dar nici în acest caz nu pot şti despre el *mai mult* decât în ce raporturi se află el cu aceste lucruri. Cercetarea mea ajunge pe un tărâm solid abia atunci când găsesc un obiect la care pot desluşi sensul existenței sale din el însuşi. Acest obiect însă sunt eu însumi ca ființă gânditoare, căci eu dau existenței mele conținutul precis şi de sine stătător al activității gânditoare. Pornind de aici pot pune întrebarea: oare celelalte lucruri există în acelaşi sens, sau în altul?

Când facem din gândire obiect al observației, adăugăm restului de conținut observat al lumii ceva care, de altfel, scapă atenției noastre; nu modificăm însă felul în care se comportă omul față de celelalte obiecte. Înmulțim numărul obiectelor de observație, dar nu şi metoda de observație. În timp ce observăm cele-

lalte lucruri, în fenomenele lumii – la care adaug acum şi fenomenul de a observa – intervine un proces pe care omul îl trece cu vederea. Este un fenomen pe care nu îl luăm în considerare şi care se deosebeşte de toate celelalte fenomene. Dar când îmi examinez gândirea, nu mai am de a face cu nici un element neluat în considerare. Căci ceea ce stă acum în fundalul ei nu este altceva decât tot gândirea. Din punct de vedere calitativ, obiectul observat este de aceeaşi natură cu activitatea care se îndreaptă asupra lui. Şi aceasta este iar una din particularitățile caracteristice ale gândirii. Când facem din gândire obiect de observație, nu suntem constrânşi să recurgem la ajutorul unui element calitativ diferit, ci ne putem păstra în acelaşi element.

Dacă întrețes gândirii mele un obiect care există fără aportul meu, trec dincolo de observația mea şi trebuie să mă întreb: ce drept am eu la aceasta? De ce nu las obiectul să acționeze pur şi simplu asupra mea? În ce mod este posibil ca gândirea mea să aibă o relație cu obiectul? Acestea sunt întrebări pe care trebuie să şi le pună toți aceia care reflectează asupra propriilor lor procese de gândire. Dar toate aceste întrebări nu se mai pun atunci când reflectăm asupra gândirii însăşi. Noi nu adăugăm nici un element străin de ea, deci nici nu trebuie să ne justificăm cu privire la un asemenea element.

Schelling[19I, 19II] spune: „A cunoaşte natura, înseamnă a crea natura”. Cine ia ad literam aceste cuvinte ale cutezătorului filosof naturalist, acela ar trebui să renunțe pentru toată viața la orice cunoaştere a naturii. Căci natura există, şi pentru a o crea a doua oară trebuie să cunoşti principiile după care ea s-a născut. Condițiile de existență ale naturii, pe care am voi să le creăm, ar trebui să le preluăm din natura deja existentă. Dar această învățare, care ar trebui să premeargă creării, ar fi sinonimă cu cunoaşterea naturii, şi aceasta chiar şi atunci, când – după ce am cunoscut condițiile de existență – am renunțat cu totul la creare. Numai o natură care încă nu există ar putea fi creată fără a o cunoaşte *dinainte.*

Ceea ce în cazul naturii este cu neputință: crearea înaintea cunoaşterii, o realizăm în gândire. Dacă am vrea să gândim numai după ce am cunoscut gândirea, nu am mai gândi niciodată. Trebuie să ne încumetăm a gândi mai întâi, pentru ca ulterior, observând propria noastră gândire, să ajungem la cunoaşterea ei. Observației gândirii îi creăm mai întâi noi înşine un obiect. Toate celelalte obiecte există fără contribuția noastră.

Afirmației mele: noi trebuie să gândim înainte de a ne putea observa gândirea, cineva i-ar putea opune uşor cealaltă afirmație, ca fiind la fel de îndreptățită: nici cu digestia nu putem aştepta până vom fi observat procesul digestiei. Această obiecție ar fi asemănătoare aceleia pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius,

afirmând că tot atât de bine s-ar putea spune: eu mă plimb, prin urmare sunt[20I, 20II]. Bineînțeles că trebuie să diger înainte de a studia procesul fiziologic al digestiei. Dar acest proces s-ar putea compara cu observarea gândirii numai dacă ulterior nu aş analiza digestia gândind, ci mâncând şi digerând. Iar faptul că digestia nu poate fi obiect al digestiei, dar gândirea poate fi foarte bine obiect al gândirii, este un lucru care îşi are bunele sale temeiuri.

E deci sigur faptul că în gândire avem procesul universal pe o culme unde trebuie să fim prezenți dacă vrem să se realizeze ceva. Or, tocmai acesta e lucrul important. Tocmai acesta e motivul pentru care obiectele îmi apar atât de enigmatice: fiindcă nu particip la naşterea lor. Pe acestea le găsesc ca realități pur şi simplu date; gândirea însă este ceva ce ştiu cum se produce. De aceea nu există un punct de plecare mai originar pentru examinarea fenomenelor din lume decât gândirea.

Aş mai vrea să amintesc, în privința gândirii, o eroare mult răspândită. Ea constă în faptul că se spune: gândirea, aşa cum este ea în sine, nu poate fi întâlnită nicăieri. Se spune că gândirea care stabileşte corelații între observațiile experiențelor noastre şi le întrețese cu un țesut de noțiuni, nu ar fi deloc identică cu gândirea pe care o obținem ulterior despre obiectele observației şi din care facem apoi obiect al observației noastre. Ceea ce întrețesem mai întâi inconştient în lucruri, ar fi cu totul altceva decât ceea ce scoatem apoi din lucruri, cu deplină conştiență.

Cine trage asemenea concluzii nu îşi dă seama că pe această cale îl este cu neputință să evadeze din sfera gândirii. Eu nu pot ieşi nicidecum din sfera gândirii, dacă vreau să examinez gândirea. Dacă facem distincție între gândirea de care nu eram conştienți mai înainte şi gândirea de care am devenit apoi conştienți, nu trebuie să uităm că această distincție este cu totul exterioară şi nu are nimic de a face cu problema în sine. Eu nu modific un lucru prin aceea că îl observ gândind. Eu îmi pot închipui că o ființă având cu totul altfel de organe de percepție şi cu o inteligență care funcționează altfel, să aibă despre cal o cu totul altă reprezentare decât mine, dar nu îmi pot imagina că propria mea gândire devine alta, prin aceea că eu o observ. Eu observ ceea ce produc eu însumi. Nu vorbim acum despre felul în care se înfățişează gândirea mea altor inteligențe, ci numai despre felul cum ea mi se înfățişează mie. În orice caz, imaginea gândirii *mele* nu poate fi mai adevărată pentru o altă inteligență decât pentru propria mea inteligență. Numai dacă nu aş fi eu însumi ființa gânditoare, ci gândirea m-ar întâmpina ca o activitate a unei ființe străine mie, numai atunci aş putea spune

că imaginea mea despre gândire s-ar forma într-adevăr într-un mod determinat; dar modul cum ar fi în sine gândirea acelei ființe, acest lucru nu l-aş putea şti.

A examina propria mea gândire dintr-un alt punct de vedere, pentru aceasta nu simt deocamdată nici cel mai mic imbold. Toate celelalte lucruri din lume le examinez cu ajutorul gândirii. De ce să fac excepție de la aceasta tocmai la examinarea gândirii mele?

Prin cele de mai sus, consider că am justificat îndeajuns motivul pentru care eu pornesc, în examinarea lumii, de la gândire. Când Arhimede a inventat pârghia, el a crezut că ar putea cu ajutorul ei urni din loc întreg Cosmosul, dacă ar găsi un punct pe care să-şi poată sprijini instrumentul. Avea trebuință de un lucru care să-şi găsească suport în sine însuşi. În gândire avem un principiu care există prin sine însuşi. Să încercăm să înțelegem lumea pornind de aici. Putem înțelege gândirea prin ea însăşi. Problema care se pune este doar dacă prin ea mai putem înțelege şi altceva.

Până aici am vorbit despre gândire, fără să mă fi referit la vehiculul ei, conştiența omenească. Cei mai mulți dintre filosofii contemporani îmi vor obiecta: înainte de a exista o gândire, trebuie să existe o conştiență. De aceea trebuie să pornim de la conştiență şi nu de la gândire. Căci gândirea nu ar exista fără conştiență. La această obiecție trebuie să răspund: Dacă vreau să mă lămuresc asupra raportului ce există între gândire şi conştiență, trebuie să reflectez asupra acestui fapt. Prin aceasta eu dau întâietate gândirii. Desigur, la aceasta se poate răspunde: când filosoful vrea să *înțeleagă* conştiența, el se foloseşte de gândire; în măsura în care face aceasta, el dă întâietate gândirii, dar în viața obişnuită, gândirea se naşte înăuntrul conştienței, deci întâietatea revine acesteia din urmă. Dacă am da acest răspuns Creatorului lumii, care vrea să creeze gândirea, atunci, fără îndoială, acest răspuns ar fi îndreptățit. Fireşte, gândirea nu poate lua naştere fără să realizăm mai întâi conştiența. Pentru filosof însă nu se pune problema să creeze lumea, ci s-o înțeleagă. De aceea, el nici nu trebuie să caute un punct de plecare pentru crearea lumii, ci pentru înțelegerea ei. Găsesc bizară acuzația ce se aduce filosofului că el se interesează în primul rând de corectitudinea principiilor sale şi nu de obiectele pe care vrea să le înțeleagă. Creatorul lumii trebuie să ştie cum să găsească un purtător gândirii, dar filosoful trebuie să caute o temelie sigură, de pe care să poată porni la înțelegerea realității existente. Ce folos dacă pornim de la conştiență şi o supunem spre examinare observației gânditoare, dacă nu ştim dinainte cum se poate obține explicația lucrurilor prin observația *gânditoare?*

Trebuie să examinăm gândirea mai întâi cu totul neutru, fără a ne referi la un subiect gânditor sau la un obiect gândit. Căci în subiect şi obiect avem deja noţiuni care sunt formate prin gândire. Nu se poate tăgădui că, *înainte de a putea înţelege alte lucruri, trebuie să înţelegem gândirea.* Cine neagă aceasta, trece cu vederea faptul că el, ca om, nu se află la începutul Creaţiunii, ci la sfârşitul ei. De aceea, pentru a explica lumea prin noţiuni, nu putem porni de la elementele primare ale existenţei, ci de la ceea ce ne este dat, de la realitatea cea mai apropiată, mai intimă. Căci noi nu ne putem transpune printr-un salt la începutul lumii, şi să începem de acolo consideraţiile noastre, ci trebuie să pornim de la clipa de faţă şi să vedem dacă putem urca de la realităţile din prezent către cele anterioare. Atâta vreme cât geologia a vorbit despre revoluţii născocite, pentru a explica actualele stări ale Pământului, ea a tatonat în întuneric. Abia după ce ea a început să cerceteze care fenomene se mai desfăşoară astăzi pe Pământ şi a tras din aceasta concluzii pentru trecut, abia atunci a dobândit o bază temeinică. Atâta vreme cât filosofia va adopta tot felul de principii: atom, mişcare, materie, voinţă, inconştient etc., ea va pluti în aer. Abia după ce filosoful va considera realitatea ultimă drept prima realitate, abia atunci va putea ajunge la ţintă. Această ultimă realitate, la care s-a ajuns prin evoluţia lumii, este însă *gândirea.*

Există oameni care spun că noi nu putem stabili cu certitudine dacă gândirea noastră în sine, este sau nu justă. Prin urmare, sub acest raport, punctul de plecare rămâne, în orice caz, îndoielnic. Acest fel de a vorbi este tot atât de cuminte ca atunci când ne-am îndoi, de faptul dacă un pom în sine, este sau nu just. Gândirea este o realitate; şi a vorbi despre justeţea sau falsitatea unei asemenea realităţi este un nonsens. Cel mult mă pot îndoi că gândirea a fost just întrebuinţată, după cum mă pot îndoi că lemnul unui anumit pom corespunde unui anumit scop. Menirea acestei lucrări va fi tocmai să arate în ce măsură întrebuinţarea gândirii asupra lumii este justă sau falsă. Pot pricepe când cineva se îndoieşte că putem înţelege lumea prin gândire; dar îmi este de neînţeles cum de se poate cineva îndoi de justeţea gândirii în sine.

Adaos la noua ediţie (1918). În expunerile precedente am arătat că deosebirea plină de însemnătate ce există între gândire şi toate celelalte activităţi sufleteşti constituie un fapt pe care îl poate sesiza orice observaţie într-adevăr nepărtinitoare. Cine nu aspiră la această observaţie nepărtinitoare, va fi ispitit să aducă acestor expuneri obiecţiuni ca acestea: când gândesc asupra unui tranda-

fir, nu fac decât să exprim un raport al „eului” meu față de acel trandafir, la fel ca atunci când simt frumusețea trandafirului. În cazul gândirii, între „eu” şi obiect, ar exista acelaşi raport ca, de pildă, în cazul simțirii sau al percepției. Cine face această obiecție nu are în vedere că *numai* în activitatea de gândire, eul se ştie, în toate ramificațiile acestei activități, de *o* ființă cu principiul activ. În nici una din celelalte activități sufleteşti acest lucru nu se întâmplă în întregime. Când avem, de pildă, un sentiment de plăcere, o observație mai subtilă poate distinge foarte bine în ce măsură „eul” se ştie una cu principiul activ şi în ce măsură în el există şi un principiu pasiv, aşa încât plăcerea apare pur şi simplu în eu. Şi aşa se petrec lucrurile şi cu celelalte funcțiuni sufleteşti. Numai să nu confundăm: „a avea imagini de gândire” cu a prelucra gânduri prin gândire. Imaginile de gândire pot apare în suflet ca un vis, ca inspirații vagi. *Gândirea* este cu totul altceva. Fireşte, cineva ar putea spune: dacă înțelegem în acest fel gândirea, atunci voința este cuprinsă în gândire şi, în acest caz, nu am avea de a face numai cu gândirea, ci şi cu o voință a gândirii. Cu toate acestea, un astfel de om ar fi îndreptățit să spună: adevărata gândire trebuie întotdeauna voită. Doar că aceasta nu are nimic de a face cu caracterizarea gândirii, aşa cum ea s-a făcut în aceste considerări. Oricât de necesar ar face esența gândirii ca aceasta să fie *voită,* important e faptul că, atunci când ea se desfăşoară, nimic nu e voit din ceea ce nu ar părea „eului”, în întregime, activitate a sa proprie, activitate ce poate fi cuprinsă de el în contemplare. Ba chiar trebuie să spunem că, *din cauza* naturii gândirii pe care am expus-o aici, ea apare celui care observă ca absolut *voită.* Acela care se străduieşte să înțeleagă cu adevărat tot ce este luat în considerare pentru judecarea gândirii, nu va avea încotro decât să observe că acestei activități i se adaugă particularitatea despre care am vorbit aici.

Din partea unei personalități pe care autorul acestei cărți o apreciază foarte mult[21I, 21II] ca gânditor, i s-a reproşat că el nu ar putea vorbi despre gândire aşa cum o facem noi aici, pentru că ceea ce credem a observa drept gândire activă ar fi numai o aparență. În realitate, noi nu am observa decât rezultatele unei activități inconştiente, care ar sta la baza gândirii. Şi numai pentru că această activitate inconştientă nu e observată, ar apare iluzia că gândirea observată s-ar naşte prin sine însăşi, aşa cum se crede că vedem o mişcare în timpul iluminării cu scântei electrice rapide şi succesive. Şi această obiecție se bazează doar pe o observare inexactă a stărilor de fapt. Acela care o face nu ia în considerare că „Eul” însuşi este acela care, stând *înlăuntrul* gândirii, îşi observă propria *sa* activitate. „Eul” ar trebui să stea în afara gândirii, ca să poată fi indus în eroare la fel ca şi la o iluminare rapidă, intermitentă, cu scântei electrice. S-ar mai putea spu-

ne că acela care face o astfel de comparație se înșeală cu totul pe sine, aproximativ la fel ca cineva care ar vrea în mod absolut să spună, despre o lumină percepută în mişcare, că în fiecare loc unde apare aceasta, ea ar fi aprinsă din nou, de către o mână necunoscută. Nu; cel care vrea să vadă în gândire altceva decât ceea ce se realizează în însuşi „Eul” drept activitate ce poate fi contemplată, acela trebuie să se facă mai întâi orb față de simpla realitate ce stă în fața observației, pentru ca apoi să poată pune la baza gândirii o activitate ipotetică. Acela care nu se face, astfel, orb pe sine, va trebui să admită că tot ce „adaugă el gândind”, în acest fel, gândirii, ne scoate din ființa gândirii. Observația nepărtinitoare ne arată că nimic nu poate fi atribuit entității gândirii, din ceea ce nu se găseşte *în* gândirea însăşi. Nu putem ajunge la ceva ce *cauzează* gândirea, dacă părăsim domeniul gândirii.

IV
LUMEA CA PERCEPȚIE

Prin gândire se nasc *noțiuni* şi *idei.* Nu se poate spune prin cuvinte ce este o noțiune. Cuvintele pot doar să-i atragă omului atenția că el are noțiuni. Când cineva vede un pom, gândirea sa reacționează față de observația sa, obiectului i se adaugă un corespondent noțional, iar omul consideră obiectul şi corespondentul său conceptual ca aparținându-şi. Când obiectul dispare din câmpul observației sale, rămâne doar corespondentul conceptual. Acesta din urmă constituie noțiunea obiectului. Cu cât se extinde mai mult experiența noastră, cu atât mai mare devine suma noțiunilor noastre. Dar noțiunile nu rămân niciodată izolate. Ele se unesc într-un tot unitar legic. Noțiunea „organism”, de pildă, se leagă de alte noțiuni: „evoluție legică”, „creştere”. Alte noțiuni, pe care mi le-am format despre lucrurile particulare, se contopesc cu totul într-o singură noțiune. Toate noțiunile pe care mi le formez despre leu se contopesc în noțiunea generală „leu”. Pe această cale, noțiunile particulare se asociază într-un sistem încheiat de noțiuni, în care fiecare noțiune îşi are locul ei deosebit. Din punct de vedere calitativ, ideile nu sunt deosebite de noțiuni. Ele sunt noțiuni, dar noțiuni mai bogate în conținut, mai saturate şi mai cuprinzătoare. Pentru mine este deosebit de important ca aici, în acest loc, să se observe că eu mi-am desemnat ca punct de plecare *gândirea* şi nu *noțiunile* şi *ideile,* pe care le dobândim abia prin gândire. Acestea presupun deja gândirea. De aceea nu se poate transfera, pur şi simplu, şi asupra noțiunii, ceea ce am spus despre natura de sine stătătoare şi care nu este determinată de nimic, a gândirii. (Fac aici dinadins această remarcă, fiindcă aici se află deosebirea dintre mine şi *Hegel.* Hegel consideră noțiunea ca element primar şi originar).

Noțiunea nu poate fi dobândită din observație. Acest lucru reiese şi din împrejurarea că omul în creştere îşi formează abia treptat noțiuni despre lucrurile care îl înconjoară. Noțiunile vor fi adăugate observației.

Un filosof mult citit în prezent *(Herbert Spencer*[22I, 22II]*)* descrie procesul spiritual pe care îl dezvoltăm referitor la observație, în felul următor:

„Plimbându-ne pe câmp, într-o zi de septembrie, câțiva paşi înaintea noastră auzim un zgomot, iar pe marginea şanțului, din care părea că vine zgomotul,

vedem iarba mişcându-se. Mai mult ca probabil că vom alerga spre acel loc, pentru a găsi obiectul sau ființa care a provocat zgomotul şi mişcarea. La apropierea noastră, o potârniche îşi la zborul, şi cu aceasta curiozitatea noastră este satisfăcută: avem ceea ce numim explicația fenomenului. Această explicație, să reținem, se obține în felul următor: fiindcă am observat de nenumărate ori în viață că perturbarea stării de repaus a corpurilor mai mici atrage după sine mişcarea celorlalte corpuri care se găsesc printre ele, şi fiindcă, datorită acestui fapt, noi am generalizat raporturile dintre asemenea perturbări şi asemenea mişcări, putem considera această perturbare particulară ca explicată, de îndată ce aflăm că ea ne oferă tocmai un exemplu al acestei relații de generalizare". Privind mai exact, lucrurile stau cu totul altfel de cum sunt descrise aici. Când aud un zgomot, caut mai întâi noțiunea corespunzătoare acestei observații. Abia această noțiune mă duce dincolo de zgomot. Cel care nu reflectează mai departe, aude doar zgomotul şi, cu aceasta, se declară mulțumit. Prin reflecție însă ajung la concluzia că zgomotul trebuie conceput ca efect. Prin urmare, abia după ce unesc noțiunea *efectului* cu percepția zgomotului, mă simt îndemnat să depăşesc observația şi să caut *cauza.* Noțiunea de efect cheamă la existență pe aceea de cauză, iar apoi caut obiectul cauzei, pe care îl găsesc în potârniche. Aceste noțiuni, cauză şi efect, nu pot fi însă dobândite niciodată din simpla observație, chiar dacă aceasta s-ar extinde asupra a nenumărate cazuri. Observația suscită gândirea, şi abia gândirea ne îndrumă cum să asociem experiențele noastre individuale.

Dacă pretindem ca o „ştiință strict obiectivă" să-şi scoată datele numai din observație, trebuie să pretindem, în acelaşi timp, ca ea să renunțe la orice gândire. Căci gândirea, conform naturii sale, depăşeşte rezultatele observației.

Aici este locul să trecem de la gândire la ființa gânditoare. Căci această ființă uneşte gândirea cu observația. Conştiența omenească este scena pe care se întâlnesc şi se leagă una de alta noțiunea şi observația. Prin aceasta am caracterizat, în acelaşi timp, această conştiență (omenească). Ea este mijlocitorul între gândire şi observație. Când omul observă un lucru, acesta îi apare ca o realitate dată, iar când gândeşte, el îşi apare sieşi ca ființă activă. El consideră *obiect* lucrul observat, iar pe sine însuşi, *subiect* gânditor. Pentru că îşi îndreaptă gândirea asupra observației, are conştiența obiectelor; pentru că îşi îndreaptă gândirea asupra sa, are conştiența sinei sale, deci *conştiența de sine.* În mod necesar, conştiența omenească trebuie să fie în acelaşi timp conştiență de sine, fiindcă ea este conştiență *gânditoare.* Căci, atunci când gândirea îşi îndreaptă privirea asu-

pra propriei sale activităţi, ea are ca obiect de observaţie fiinţa sa originară, deci subiectul ei.

Nu trebuie să trecem însă cu vederea că noi nu ne putem determina decât cu ajutorul gândirii şi tot cu ajutorul gândirii ne putem raporta la obiecte. De aceea, gândirea nu trebuie concepută niciodată ca o activitate pur subiectivă. Gândirea este *dincolo* de subiect şi obiect. Ea formează aceste două noţiuni, la fel ca pe toate celelalte. Prin urmare, când raportăm, ca subiect gânditor, o noţiune la un obiect, nu este îngăduit să concepem acest raport ca pe ceva pur subiectiv. Nu subiectul este acela care stabileşte raportul, ci gândirea. Subiectul nu gândeşte fiindcă este subiect, ci el îşi apare lui însuşi ca subiect fiindcă poate gândi. Activitatea pe care o desfăşoară omul ca fiinţă *gânditoare* nu este, deci, o activitate pur subiectivă, ci o activitate care nu este nici subiectivă, nici obiectivă, o activitate care se află deasupra acestor două noţiuni. Nu îmi este îngăduit să spun niciodată că subiectul meu individual gândeşte, ci mai curând că acest subiect, el însuşi, trăieşte graţie gândirii. Gândirea este deci un element care mă înalţă deasupra sinei mele şi mă leagă cu obiectele. Dar, în acelaşi timp, ea mă desparte de ele, prin aceea că mă opune lor, ca subiect.

Pe aceasta se bazează natura dublă a omului: el gândeşte şi prin aceasta se cuprinde pe sine însuşi şi întreg restul lumii; dar, în acelaşi timp, cu ajutorul gândirii el trebuie să se determine faţă de restul lumii ca fiinţă individuală separată de lucruri.

Să ne întrebăm acum: cum pătrunde în conştienţă celălalt element, pe care, până acum, l-am numit doar obiect de observaţie şi care se întâlneşte cu gândirea în conştienţa omenească?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să îndepărtăm din câmpul observaţiei noastre tot ceea ce s-a introdus în acest câmp prin gândire. Căci conţinutul conştienţei noastre din fiecare clipă este străbătut mereu de noţiuni, în cel mai diferit mod.

Trebuie să ne imaginăm că o fiinţă, dotată cu inteligenţă omenească pe deplin dezvoltată, s-ar naşte din nimic şi ar păşi astfel în faţa lumii. Lucrurile de care ea ar lua cunoştinţă, înainte de a-şi fi pus în activitate gândirea, ar fi conţinutul observaţiei pure. Acestei fiinţe, lumea nu i s-ar înfăţişa decât ca un agregat eterogen de *obiecte ale senzaţiilor:* culori, sunete, senzaţii de apăsare, de căldură, de gust şi de miros, precum şi sentimente de plăcere şi neplăcere. Acest agregat este conţinutul observaţiei pure, lipsită de gândire. Lui i se opune gândirea, care e gata să-şi desfăşoare activitatea, de îndată ce îşi găseşte un punct de abordare pentru această activitate. Experienţa ne învaţă curând că acest punct este

uşor de găsit. Gândirea este în stare să tragă fire de legătură de la un element de observaţie la celălalt. Ea leagă de aceste elemente anumite noţiuni şi prin aceasta stabileşte un raport între ele. Am văzut mai sus cum un zgomot pe care îl auzim este pus în legătură cu o altă observaţie, în sensul că pe cel dintâi îl considerăm efectul celui de al doilea.

Dacă ne amintim apoi de faptul că activitatea gândirii nu poate fi deloc concepută ca o activitate subiectivă, atunci nu vom mai fi nici ispitiţi să credem că asemenea raporturi, care sunt stabilite prin gândire, ar avea doar o valoare subiectivă.

Să căutăm acum a găsi prin reflecţie gânditoare, raportul dintre conţinutul observaţiei date în mod nemijlocit – despre care am vorbit mai sus – şi subiectul nostru conştient.

Uzul instabil al cuvintelor mă obligă să convin cu cititorul meu asupra utilizării unui cuvânt de care trebuie să mă folosesc în cele ce urmează. Eu voi numi *percepţii* obiectele directe ale senzaţiilor, amintite mai sus, în măsura în care subiectul conştient ia cunoştinţă de ele prin observaţie,. Deci, cu acest nume eu nu indic procesul de observaţie, ci *obiectul* acestei observaţii.

Nu aleg expresia *senzaţie,* fiindcă aceasta are în fiziologie o anumită semnificaţie, care este mai restrânsă decât aceea a noţiunii mele de percepţie. Un sentiment pe care îl încerc poate fi indicat foarte bine ca percepţie, dar nu poate fi indicat ca senzaţie în sens fiziologic. Şi de sentimentele mele iau cunoştinţă prin aceea că ele devin pentru mine o *percepţie.* Iar modul în care luăm cunoştinţă de gândirea noastră prin observaţie este de aşa natură încât am putea numi percepţie şi gândirea, la prima ei apariţie în conştienţa noastră.

Omul naiv îşi consideră propriile percepţii, în felul în care îi apar ele în mod direct, drept lucruri, care au o existenţă cu totul independentă de el. Când vede un pom, el crede că acesta, cu forma lui, cu culorile lui etc., s-ar afla în locul spre care şi-a îndreptat privirea. Când acelaşi om vede soarele apărând dimineaţa la orizont ca un disc, şi urmăreşte mersul acestuia, el are credinţa că toate acestea există (în sine) şi se petrec aievea, aşa cum le vede el. El ţine neclintit la această credinţă până când întâlneşte alte percepţii care le contrazic pe cele dintâi. Copilul care nu are încă nici o experienţă în privinţa distanţelor, întinde mâna după Lună şi rectifică ceea ce a considerat real la prima vedere abia după ce o a doua percepţie ajunge în contradicţie cu cea dintâi. Fiecare extindere a orizontului percepţiilor mele mă obligă să-mi rectific imaginea despre lume. Acest lucru ni se arată atât în viaţa de toate zilele, cât şi în evoluţia spirituală a omenirii. Imaginea pe care o aveau anticii despre raportul Pământului faţă de Soare şi faţă

de celelalte corpuri cereşti, a trebuit înlocuită de către Copernic cu o altă imagine fiindcă aceasta nu mai corespundea noilor percepţii, necunoscute în antichitate. Când dr. Franz a operat un orb din naştere[23I, 23II], acesta a spus că, înaintea operaţiei sale, el îşi făcuse prin percepţiile simţului său tactil o cu totul altă imagine despre mărimea lucrurilor. El a trebuit să-şi rectifice percepţiile tactile prin percepţii vizuale.

De unde provine faptul că suntem constrânşi tot mereu la astfel de rectificări ale observaţiilor noastre?

Răspunsul la această întrebare îl aflăm printr-o simplă reflecţie. Când stau la unul din capetele unei alei, la celălalt capăt, la capătul mai îndepărtat de mine, copacii îmi par mai mici şi mai apropiaţi unii de alţii, decât în locul în care stau. Imaginea pe care mi-o dă percepţia mea se modifică de îndată ce-mi schimb locul observaţiei. Prin urmare, această imagine, în forma în care mi se înfăţişează ea, este dependentă de o determinare care nu depinde de obiectul observat, ci îmi revine mie, aceluia care percep. Pentru alee este absolut indiferent locul în care mă găsesc. În schimb, imaginea pe care o dobândesc despre ea depinde în mod esenţial de acest loc. Tot aşa, Soarelui şi sistemului planetar le este indiferent faptul că oamenii le privesc tocmai de pe Pământ. Dar imaginea percepţiei pe care o dobândesc oamenii despre poziţia şi mersul aştrilor este determinată de locul pe care îl ocupă ei în spaţiu. Această dependenţă a imaginii percepţiei noastre de locul nostru de observaţie este lucrul cel mai uşor de sesizat. Problema devine însă mai dificilă când învăţăm a cunoaşte dependenţa percepţiilor noastre de organismul trupesc şi spiritual. Fizicianul ne arată că în spaţiul în care auzim un sunet, au loc vibraţii ale aerului şi că şi corpul în care căutăm originea sunetului execută o mişcare vibratoare prin anumite părţi ale sale. Noi percepem această mişcare ca sunet, numai când avem o ureche sănătoasă. Fără un asemenea organ, lumea ar rămâne veşnic mută pentru noi. Fiziologia ne învaţă că există oameni care nu percep nimic din minunata splendoare a culorilor care ne înconjoară. Ei nu percep decât nuanţe deschise şi întunecate. Alţii sunt insensibili numai faţă de o anumită culoare, de exemplu faţă de culoarea roşie. Din imaginea lor despre lume lipseşte această nuanţă şi de aceea ea este într-adevăr alta decât aceea a oamenilor obişnuiţi. Dependenţa dintre imaginea pe care mi-o dă percepţia mea şi locul de observaţie aş vrea s-o numesc dependenţă matematică, iar dependenţa de constituţia organismului meu aş vrea s-o numesc dependenţă calitativă. Prin cea dintâi se determină raportul de mărime şi depărtare reciprocă a percepţiilor mele, iar prin cea de a doua se determină calitatea aces-

tor percepții. Faptul că văd roşie o suprafață roşie – această determinare calitativă – depinde de constituția ochiului meu.

Prin urmare, imaginile percepțiilor sunt, la început, subiective. Cunoaşterea caracterului subiectiv al percepțiilor noastre ne poate face să ne îndoim că la temelia acestor percepții ar sta ceva obiectiv. Când ştim că o percepție, de pildă aceea a culorii roşii sau a unui anumit sunet, nu este posibilă fără o anumită structurare a organismului nostru, putem ajunge la credința că, făcând abstracție de organismul nostru subiectiv, percepția nu ar avea nici o existență, că fără actul percepției, al cărui obiect este, ea nu are nici un fel de existență. Această concepție a găsit un reprezentant clasic în *George Berkeley*[24I, 24II], care era de părere că din momentul în care omul a devenit conştient de rolul subiectului în actul percepției, el nu mai poate crede într-o lume care să existe fără spiritul conştient. El spune: „Unele adevăruri sunt atât de aproape şi atât de vădite încât este de ajuns să ne deschidem ochii pentru a le vedea. Un astfel de adevăr socotesc că se cuprinde în cele ce urmează: toate câte aparțin cerului şi pământului, cu un cuvânt, toate corpurile care compun uriaşul edificiu al lumii, nu au nici o existență în afara spiritului. Existența lor se rezumă numai la actul perceperii sau al cunoaşterii lor, prin urmare, înainte de a fi percepute de mine, înainte de a exista în conştiența mea sau a unui alt spirit creat, ele sau nu există deloc, sau există numai în conştiența unui spirit etern”. Dacă facem abstracție de actul percepției, pentru această concepție, din percepție nu mai rămâne nimic. Nu există nici o culoare dacă nu este văzută, nu există nici un sunet dacă nu este auzit. Pe cât de puțin există culorile şi sunetele în afara actului percepției, tot atât de puțin există întinderea, forma şi mişcarea. Nicăieri nu vedem numai întinderea în spațiu sau forma, ci pretutindeni acestea sunt legate de culoare sau de alte însuşiri, a căror dependență de subiectivitatea noastră nu poate fi pusă la îndoială. Dacă acestea din urmă dispar odată cu percepția noastră, atunci la fel trebuie să se întâmple şi cu cele dintâi, care sunt legate de ele.

Față de cele de mai sus s-a obiectat că, deşi figurile, culorile şi sunetele etc., nu au altă existență decât aceea din actul percepției, cu toate acestea trebuie să existe lucruri care au o existență în afara conştienței noastre şi cu care imaginile conştiente ale percepției s-ar asemăna. Acestei obiecții, concepția de mai sus îl opune următoarele: culoarea nu poate fi asemănătoare decât unei culori, figura unei figuri, percepțiile noastre nu pot fi asemănătoare decât percepțiilor noastre şi ele nu se pot asemăna cu nimic altceva. Chiar şi ceea ce numim un obiect nu este altceva decât un grup de percepții, legate între ele într-un anumit fel. Dacă îi eliminăm unei mese forma, întinderea, culoarea etc., cu un cuvânt tot ceea ce

este numai percepție a mea, din ea nu mai rămâne nimic. Această părere, urmărind lucrurile în mod consecvent, duce la afirmația: obiectele percepțiilor mele nu există decât prin mine şi numai întrucât şi atâta vreme cât eu le percep; ele dispar odată cu percepția, nu au nici un sens fără aceasta. Iar în afara percepțiilor mele, nu ştiu şi nu pot şti nimic despre nici un obiect.

Împotriva acestei afirmații nu se poate obiecta nimic, câtă vreme nu avem în vedere decât că, în general, percepțiile depind de organizarea subiectului meu. Dar lucrurile s-ar prezenta cu totul altfel, dacă am fi în stare să arătăm funcțiunea perceperii noastre la naşterea unei percepții. Noi am şti atunci ce se petrece în percepție în timpul perceperii şi am putea determina totodată şi ceea ce trebuie să existe deja în ea, înainte de a o percepe.

Prin aceasta, observația noastră se îndreaptă de la obiectul percepției la subiectul acesteia. Eu nu percep numai celelalte lucruri, ci mă percep şi pe mine însumi. La început, conținutul auto-percepției mele îl constituie constatarea că sunt un element permanent, în comparație cu imaginile ce vin şi pleacă, ale percepțiilor. Percepția eului poate apărea mereu în conştiența mea, în timp ce am alte percepții. Când mă adâncesc în percepția unui obiect dat, la început, nu sunt conştient decât de acesta. La aceasta se poate adăuga apoi percepția sinei mele. Acum nu sunt conştient numai de obiect, ci şi de persoana mea care stă față în față cu obiectul şi îl observă. Eu nu văd numai pomul, ci ştiu în acelaşi timp că *eu sunt acela* care îl vede. Recunosc apoi că în mine se petrece ceva în timp ce observ pomul. Când pomul dispare din câmpul meu vizual, în conştiența mea rămâne ceva din acest proces: o imagine a pomului. Această imagine s-a unit în decursul observației mele cu sinea mea. Sinea mea s-a îmbogățit. În conținutul ei a pătruns un nou element. Pe acest element îl numesc *reprezentarea* mea despre pom. Niciodată nu aş fi în stare să vorbesc despre *reprezentări,* dacă nu aş fi trăit aceste reprezentări în percepția sinei mele. Percepțiile ar veni şi ar trece, iar eu le-aş lăsa să treacă. Numai datorită faptului că îmi percep sinea şi observ cum cu fiecare percepție se modifică şi conținutul *acestei* sine, mă văd silit să pun în legătură observarea obiectului cu modificarea propriului meu interior şi să vorbesc despre reprezentarea pe care o am.

Eu percep reprezentarea în sinea mea tot aşa cum percep culorile, sunetele, la celelalte obiecte. Acum sunt în măsură să fac o distincție şi să numesc obiectele din afara mea: *lume exterioară,* în timp ce desemnez conținutul auto-percepției mele: *lume interioară.* Aprecierea greşită a raportului dintre reprezentare şi obiect a produs cele mai mari confuzii în filosofia modernă. Perceperea unei schimbări în noi, modificarea pe care o parcurge sinea, a fost pusă

pe primul plan, iar obiectul care a prilejuit această modificare s-a pierdut cu totul din vedere. S-a spus că noi nu percepem obiectele, ci numai reprezentările noastre. Eu nu pot şti nimic despre masă în sine, care este obiectul observației mele, ci numai despre transformarea ce se petrece cu mine în timp ce percep masa. Această concepție nu trebuie confundată cu amintita concepție a lui Berkeley. Berkeley susține natura subiectivă a cuprinsului percepției mele, dar nu spune că eu aş putea şti numai despre reprezentările mele. El limitează cunoaşterea mea la reprezentările mele fiindcă este de părere că nu există nici un obiect în afară de reprezentări. Ceea ce numesc eu masă, în sensul lui Berkeley, încetează a mai exista de îndată ce nu îmi mai îndrept privirea spre ea. De aceea, după Berkeley, percepțiile mele se nasc direct prin puterea lui Dumnezeu. Văd masa fiindcă Dumnezeu trezeşte în mine această percepție. De aceea, Berkeley nu recunoaşte alte ființe reale, decât pe Dumnezeu şi spiritele omeneşti. Ceea ce noi numim lume, există numai înlăuntrul spiritelor. Ceea ce omul naiv numeşte lume exterioară, natură corporală, după concepția lui Berkeley, nu există. Acestei concepții i se opune concepția kantiană, azi atât de răspândită, care nu limitează cunoştințele noastre despre lume la reprezentările noastre fiindcă ar fi convinsă că în afara reprezentărilor noastre nu poate exista nici un obiect, ci fiindcă ne crede astfel structurați încât putem şti numai despre modificările sinei noastre proprii, nu şi despre obiectele. care provoacă aceste modificări. Din faptul că eu nu-mi cunosc decât reprezentările mele, kantianismul nu conchide că nu ar exista nici o realitate independentă de aceste reprezentări, ci conchide doar că subiectul nu poate primi în sine, în mod nemijlocit, o asemenea realitate, că el nu şi-o „poate imagina, închipui, nu poate gândi asupra ei, nu o poate cunoaşte şi nu o poate nici măcar nesocoti, decât numai prin intermediul gândirii sale subiective”. *(O. Liebmann*[25I, 25II]*,* Contribuții la analiza realității, pag. 28). Această concepție crede că spune un lucru absolut cert, un lucru care ni se învederează prin el însuşi, fără nici un argument. „Cel dintâi principiu fundamental pe care filosoful trebuie să-l aducă în fața conştienței sale limpezi constă în recunoaşterea faptului că, *pentru început*, cunoaşterea noastră se extinde numai asupra reprezentărilor noastre. Reprezentările noastre sunt singurul lucru pe care îl experimentăm direct, pe care îl trăim în mod nemijlocit. Şi tocmai fiindcă le experimentăm direct, de aceea nici îndoiala cea mai radicală nu ne poate smulge cunoştința pe care o avem despre reprezentările noastre. Dimpotrivă, cunoştința care trece dincolo de reprezentarea mea – această expresie o întrebuințez aici în sensul cel mai larg, aşa încât prin ea înțelegem şi orice fenomen fizic – nu este ferită de îndoială. De aceea, *la începutul filosofării,* orice cunoştință care trece

dincolo de reprezentări, trebuie considerată în mod expres îndoielnică”. Cu aceste cuvinte își începe *Volkelt*[26I, 26II] cartea sa despre: «Teoria cunoașterii la Kant». Ceea ce ni se înfățișează aici ca un adevăr nemijlocit și de la sine înțeles, nu este, în realitate, decât rezultatul unei operații de gândire care se desfășoară în felul următor: omul naiv crede că lucrurile, așa cum le percepe el, există și în afara conștienței sale. Fizica, fiziologia și psihologia par a ne învăța însă că, pentru a avea percepții, ne este necesar organismul nostru și că, prin urmare, noi nu putem ști despre lucruri decât ceea ce ne mijlocește acest organism. Deci percepțiile noastre sunt modificări ale organismului nostru, și nu lucruri în sine. *Eduard von Hartmann*[27I, 27II] a caracterizat procesul de gândire indicat aici, în sensul că el trebuie să ducă la convingerea că nu putem avea o cunoștință directă decât numai despre reprezentările noastre (vezi E. v. Hartmann: «Problema fundamentală a teoriei cunoașterii», pag. 16-40). Fiindcă în afara organismului nostru găsim vibrații ale corpurilor și ale aerului, care ni se înfățișează ca sunet, se trage concluzia că ceea ce numim sunet nu ar fi altceva decât o reacție subiectivă a organismului nostru la acele mișcări din lumea exterioară. În același fel aflăm că și culorile și căldura ar fi modificări ale organismului nostru. Și anume, se crede că aceste două genuri de percepții se nasc în noi ca o consecință a unor procese din lumea exterioară, care se deosebesc cu totul de ceea ce trăim noi drept căldură sau culoare. Când asemenea procese excită nervii pielii corpului meu, atunci am percepția subiectivă a căldurii; când asemenea procese ating nervul optic, eu percep lumina și culoarea. Prin urmare, lumina, culoarea și căldura sunt răspunsul nervilor mei senzitivi la excitațiile din afară. Simțul tactil, de asemenea, nu-mi furnizează obiectele lumii exterioare, ci numai propriile mele stări. În sensul fizicii modeme, am putea crede că obiectele sunt făcute din părți infinit de mici, din molecule, și că aceste molecule nu sunt alipite unele de altele, ci au o anumită distanță între ele. Prin urmare, între ele este un spațiu liber. Prin acesta, moleculele acționează unele asupra celorlalte prin intermediul unor forțe de atracție și de respingere. Când îmi apropii mâna de un obiect, moleculele mâinii mele nu ating deloc moleculele corpului, ci rămâne o anumită distanță între corp și mână, iar ceea ce simt drept rezistență a corpului, nu este altceva decât efectul forței de respingere, pe care moleculele corpului o exercită asupra mâinii mele. Prin urmare, se spune că eu sunt în afara obiectelor și nu percep decât efectul pe care acestea îl exercită asupra organismului meu.

Ca o completare a raționamentelor de mai sus, a apărut teoria energiei specifice a simțurilor, elaborată de *J. Müller*[28I, 28II] (1801-1858). Ea susține că fiecare simț are însușirea de a răspunde numai într-un singur fel la orice excitări exte-

rioare. Dacă asupra nervului optic se exercită o acţiune, atunci la naştere percepţia luminii, indiferent dacă excitarea are loc prin ceea ce noi numim lumină, sau dacă asupra nervului se exercită o apăsare mecanică ori un curent electric. Pe de altă parte, prin aceleaşi excitări exterioare se provoacă, în diferitele simţuri, diferite percepţii. De aici pare să rezulte că simţurile noastre nu ne pot mijloci decât ceea ce se petrece în ele însele, şi nu ne pot transmite nimic din realităţile lumii exterioare. Ele determină percepţiile în funcţie de propria lor natură.

Fiziologia ne arată că nu poate fi vorba nici despre o cunoaştere directă a proceselor pe care le provoacă obiectele în organele noastre senzoriale. Când fiziologul urmăreşte procesele care au loc în propriul nostru corp, află că efectele mişcărilor exterioare suferă cele mai diferite transformări încă în organele senzoriale. Acest fenomen poate fi urmărit cel mai bine la ochi şi la ureche. Amândouă sunt organe foarte complicate, care modifică în mod esenţial excitaţia exterioară, înainte de a o duce la nervul corespunzător. Excitaţia deja modificată este acum condusă de la terminaţia periferică a nervului spre creier. Aici trebuie excitat sistemul nervos central. De aici se trage concluzia că procesul exterior a suferit o serie de modificări, înainte de a ajunge la conştienţa noastră. Ceea ce se întâmplă acum în creier, se leagă de procesul exterior prin atâtea procese intermediare, încât nu ne mai putem gândi la o asemănare cu acesta. Ceea ce mijloceşte creierul în cele din urmă, sufletului, nu sunt nici procesele exterioare, nici procese din organele senzoriale, ci sunt procese care se petrec numai în creier. Dar nici pe acestea din urmă sufletul încă nu le percepe direct. Ceea ce avem în conştienţă, în cele din urmă, nu sunt deloc procese ale creierului, ci *senzaţii*. Senzaţia mea de *roşu* nu are absolut nici o asemănare cu procesul care se desfăşoară în creier, când văd culoarea roşie. Aceasta din urmă, la rândul său, apare în suflet numai ca un efect provocat de procesul din creier. Iată de ce *Hartmann*[29I, 29II] spune: „Cele percepute de subiect nu sunt decât modificări ale propriilor sale stări psihice şi nimic altceva”. («Problema de bază a Teoriei Cunoaşterii», pag. 37). Când am doar senzaţii, acestea nu sunt încă nici pe departe grupate în realitatea pe care eu o percep drept obiect. Prin creier mi se pot transmite doar senzaţii individuale. Senzaţiile de tare şi moale îmi sunt mijlocite de simţul tactil, senzaţiile de culoare şi lumină de cel vizual. Totuşi, aceste senzaţii se găsesc unite în unul şi acelaşi obiect. Prin urmare, această unire trebuie să o provoace însuşi sufletul. Aceasta înseamnă că sufletul grupează într-un tot, în obiecte, senzaţiile particulare mijlocite de creier. Creierul meu îmi transmite, în mod izolat, senzaţii vizuale, tactile şi auditive, şi anume pe căi cu totul diferite. Sufletul grupează apoi aceste senzaţii în reprezentarea unei trompete. Acest

element final al unui proces (reprezentarea trompetei) este ceea ce apare în conştienţa mea. În el nu se mai găseşte nimic din realitatea exterioară mie, care, la origine, a făcut o impresie asupra simţurilor mele. Pe drumul care duce spre creier, şi prin creier la suflet, obiectul exterior s-a pierdut cu desăvârşire.

Ne va fi greu să găsim în istoria viţii spirituale a omenirii un al doilea sistem filosofic care să fie construit cu atâta agerime de minte şi care, cu toate acestea, să se prăbuşească, la o examinare mai exactă. Să vedem mai de aproape cum se naşte o astfel de teorie filosofică. Se porneşte mai întâi de la ceea ce îi este dat conştienţei naive, de la obiectul perceput. Apoi se arată că dacă nu am avea nici un simţ, pentru noi nu ar exista nimic din cele ce găsim la acest obiect. N-avem ochi: n-avem culoare. Deci, culoarea încă nu există în ceea ce acţionează asupra ochiului. Ea se naşte abia din acţiunea reciprocă dintre ochi şi obiect. Prin urmare, obiectul este fără culoare. Dar culoarea nu există nici în ochi, căci aici găsim un proces fizic sau chimic, care este condus la creier prin nervi, iar în creier dă naştere unui alt proces. Nici acesta nu este încă culoarea. Ea este provocată în suflet abia prin procesul cerebral. Şi nici acum culoarea încă nu a pătruns în conştienţă, ci abia sufletul o transpune în afară, asupra unui obiect. Şi, în sfârşit, la acest obiect cred că percep culoarea. Am parcurs un circuit complet. Am devenit conştienţi de un obiect colorat. Aceasta e prima parte. Şi acum începe operaţia de gândire. Dacă nu aş avea ochi, pentru mine obiectul nu ar avea culoare. Deci, eu nu pot strămuta culoarea asupra obiectului. Să o căutăm. O caut în ochi: zadarnic. În nervi: zadarnic. În creier: tot zadarnic. În suflet: da, aici o găsesc, dar nu unită cu obiectul. Obiectul colorat îl găsesc abia acolo de unde am pornit. Cercul s-a închis. Eu consider drept un produs al sufletului meu ceea ce omul naiv îşi imaginează ca existenţă exterioară, în spaţiu.

Câtă vreme ne oprim aici, totul pare a fi în cea mai perfectă ordine. Dar problema trebuie examinată încă o dată de la început. Până acum am lucrat cu un element: cu percepţia exterioară, despre care, mai înainte, ca om naiv, am avut o idee cu totul falsă. Eram de părere că, aşa cum o percep, ea ar avea o existenţă obiectivă. Acum observ că ea dispare o dată cu reprezentarea mea, că ea nu este decât o modificare a stărilor mele sufleteşti. Şi dacă lucrurile stau astfel, mai am eu dreptul să pornesc de la percepţie, în consideraţiile mele? Pot eu spune că ea acţionează asupra sufletului meu? Masa, despre care mai înainte am crezut că acţionează asupra mea şi trezeşte în mine o reprezentare, de acum înainte trebuie considerată şi ea drept o reprezentare. Dar atunci, în mod consecvent, nici organele mele senzoriale şi procesele care se desfăşoară în ele nu sunt decât subiective. Eu nu am dreptul să vorbesc despre un ochi real, ci numai despre

reprezentarea pe care o am despre ochi. La fel stau lucrurile cu procesele de transmitere din nervi, cu procesul care se petrece în creier, dar chiar şi cu procesul din suflet, prin care, din haosul diferitelor senzații, se spune că s-ar clădi lucrurile. Dacă parcurg încă o dată fazele actului meu de cunoaştere, pornind de la premiza că primul proces de gândire este just – raționamentul din urmă se înfățişează ca un păienjeniş de reprezentări care, ca atare, nu pot acționa unele asupra celorlalte. Nu pot zice că reprezentarea pe care o am despre obiect acționează asupra reprezentării pe care o am despre ochi, iar din acest raport de reciprocitate s-ar naşte reprezentarea culorii. Dar nici nu este necesar să fac acest lucru. Căci de îndată ce m-am lămurit asupra faptului că organele mele senzoriale şi funcțiile acestora, procesele mele nervoase cu cele sufleteşti nu-mi pot fi date decât tot prin percepție, amintitul proces de gândire ne apare cu totul imposibil. Este adevărat că fără un organ senzorial corespunzător, pentru mine nu există percepție. Dar tot aşa, fără percepție, nu există organul senzorial. Pot trece de la percepția mesei la ochiul care o vede, la nervii tactili care o palpează; dar cele ce se petrec în aceste organe, eu nu le pot afla decât tot numai din percepție. Şi apoi observ numaidecât că în procesul care se desfăşoară în ochi nu este nici o urmă de asemănare cu ceea ce percep drept culoare. Nu pot nimici percepția culorii prin aceea că descriu procesul care se desfăşoară în ochi în timpul acestei percepții. Tot atât de puțin regăsesc culoarea în procesele nervilor şi în acelea ale creierului; eu leg doar percepții noi din lăuntrul organismului meu cu primele, pe care omul naiv le transpune în afara organismului său. Nu fac decât să trec de la o percepție la alta.

În afară de aceasta, întreaga deducție conține un salt. Eu sunt în stare să urmăresc procesele din organismul meu până la procesele din creierul meu, chiar dacă asertiunile mele devin din ce în ce mai ipotetice, cu cât mă apropii mai mult de procesele centrale ale creierului meu. Calea observației *exterioare* încetează la procesul din creier, şi anume la acel proces pe care l-aş percepe dacă, în momentul actului de percepție, aş putea analiza creierul cu ajutorul metodelor şi mijloacelor fizice, chimice etc. Calea observației *interioare* începe cu senzația şi duce până la construirea obiectelor din materialul senzațiilor. La trecerea de la procesul din creier la senzație, calea observației este întreruptă.

Felul de a gândi, caracterizat mai sus – care, în opoziție cu punctul de vedere al conştienței naive, numit realism naiv, se denumeşte pe sine idealism critic – face greşeala că atribuie uneia din percepții caracterul de reprezentare, iar pe cealaltă o acceptă exact în sensul în care sunt acceptate lucrurile de către realismul naiv, pe care, în aparență, îl combate. Acest fel de a gândi vrea să dove-

dească caracterul de reprezentare al percepţiilor, considerând în chip naiv, drept fapte obiective, percepţiile făcute asupra propriului nostru organism şi, pe lângă toate acestea, trece cu vederea faptul că el confundă două domenii de observaţie, între care nu poate găsi nici o legătură.

Idealismul critic poate combate realismul naiv numai dacă – adoptând el însuşi concepţia realismului naiv – admite că propriul său organism are o existenţă obiectivă. În clipa în care devine conştient de faptul că percepţiile pe care le are în contact cu propriul său organism sunt absolut identice cu percepţiile cărora realismul naiv le atribuie o existenţă obiectivă, el nu se mai poate sprijini pe cele dintâi, ca pe o temelie sigură. El ar trebui să considere şi organismul său subiectiv, numai ca pe un simplu complex de reprezentări. Dar, prin aceasta, se pierde posibilitatea de a concepe conţinutul lumii percepute drept un produs al organismului nostru spiritual. Ar trebui să admitem că reprezentarea „culoare" nu este decât o modificare a reprezentării „ochi". Aşa-numitul idealism critic nu poate fi susţinut fără a recurge la realismul naiv. Pe acesta din urmă îl combate, admiţând pe un alt tărâm premizele acestuia, fără a le mai examina.

Un lucru e sigur: prin cercetări în domeniul percepţiei, idealismul critic nu poate fi dovedit, prin urmare percepţia nu poate fi deposedată de caracterul ei obiectiv.

Dar nu ne este îngăduit a pretinde nici că fraza: *„Lumea percepută este reprezentarea mea"* ar fi un adevăr limpede prin el însuşi şi care să nu mai aibă nevoie de nici o argumentare. *Schopenhauer* îşi începe opera sa principală «Lumea ca voinţă şi reprezentare» cu următoarele cuvinte: „Lumea este reprezentarea mea. – Acesta este adevărul valabil pentru toate fiinţele vii şi capabile de cunoaştere, cu toate că numai omul îl poate cuprinde în abstracta sa conştienţă reflectată; şi dacă face într-adevăr aceasta, el a ajuns la reflecţia filosofică. Atunci el îşi dă seama şi este sigur că el nu cunoaşte nici Soare, nici Pământ; ci întotdeauna numai ochiul care vede Soarele, numai mâna care simte pământul; că lumea din jurul său nu există decât ca reprezentare, adică numai în raport cu un altul, cu acela care îşi reprezintă, deci cu el însuşi. Dacă un adevăr se poate rosti a priori, el nu poate fi decât cel arătat: căci el este expresia acelei forme a tuturor experienţelor posibile şi imaginabile, mai generală decât toate celelalte lucruri, mai generală ca timpul, spaţiul şi cauzalitatea; căci toate acestea îl presupun pe el..." Eşecul întregului raţionament rezidă în circumstanţa deja indicată de mine, din care rezultă că şi ochiul şi mâna sunt percepţii, la fel ca Soarele şi Pământul. În sensul lui Schopenhauer[30I, 30II] şi folosindu-ne de felul său de a se exprima, i-am putea obiecta: ochiul meu care vede Soarele şi mâna mea care

simte pământul sunt reprezentări ale mele, la fel ca Soarele şi Pământul. Dar este cu totul clar că spunând acestea, anulez iar afirmația. Căci numai ochiul meu real şi măna mea reală ar putea avea reprezentările Soare şi Pământ, drept modificări proprii ale lor, dar nu reprezentările mele despre ochi şi mână. Dar idealismul critic nu are dreptul de a vorbi decât despre *aceste* reprezentări.

Idealismul critic nu este deloc în stare să dobândească o concepție despre raportul dintre percepție şi reprezentare. Idealismul critic nu poate face distincția, indicată la pagina 44 ş.u., între ceea ce se petrece în percepție în timpul actului perceperii şi ceea ce trebuie să existe deja din ea, înainte de a fi percepută. De aceea, în acest scop, trebuie să abordăm o altă cale.

V
CUNOAŞTEREA LUMII

Din consideraţiile precedente rezultă imposibilitatea de a dovedi, din examinarea conţinutului observaţiilor noastre, că percepţiile noastre ar fi reprezentări. Pentru a face această dovadă, unii gânditori au spus: dacă procesul de percepţie se desfăşoară aşa cum ni-l reprezentăm potrivit concepţiilor naiv-realiste despre constituţia psihologică şi fiziologică a individului, atunci nu avem de a face cu lucruri în sine, ci numai cu reprezentările noastre despre lucruri. Şi dacă realismul naiv, urmărit în mod consecvent, duce la rezultate care reprezintă tocmai contrariul premizelor sale, aceste premize trebuie socotite ca improprii pentru întemeierea unei concepţii despre lume, şi, ca atare, trebuie abandonate. În orice caz nu este îngăduit să se respingă premizele şi să se accepte concluziile, aşa cum face idealismul critic care, la temelia afirmaţiei sale: lumea este reprezentarea mea, pune tocmai argumentarea de mai sus. (Eduard von Hartmann[31I, 31II], în lucrarea sa «Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii», face o expunere amănunţită a acestei argumentări).

Una este justeţea idealismului critic, alta este puterea de convingere a argumentelor sale. Cum stau lucrurile cu justeţea idealismului critic, vom vedea mai târziu, din expunerile noastre. Puterea de convingere a argumentelor sale este însă egală cu zero. Când clădim o casă, şi, la ridicarea primului etaj, se surpă parterul, atunci, odată cu acesta, se prăbuşeşte şi primul etaj. Realismul naiv stă faţă de idealismul critic în acelaşi raport ca acest parter faţă de etajul întâi.

Cel care crede că întreaga lume percepută nu ar fi decât o lume reprezentată, adică efectele lucrurilor necunoscute mie asupra sufletului meu, pentru acela problema propriu-zisă a cunoaşterii nu se mărgineşte, desigur, la reprezentările prezente numai în suflet, ci se extinde şi la lucrurile existente dincolo de conştienţa noastră, la lucrurile independente de noi. El se întreabă: fiindcă acestea din urmă nu sunt accesibile observaţiei noastre pe o cale *directă,* cât putem cunoaşte din ele pe o cale *indirectă?* Cel ce se situează pe acest punct de vedere, nu se interesează de înlănţuirea lăuntrică a percepţiilor sale conştiente, ci de cauzele inconştiente ale acestora, care au o existenţă independentă de el, în timp ce, după părerea sa, percepţiile dispar de îndată ce îşi abate simţurile de la obiec-

te. Din acest punct de vedere, conştienţa noastră acţionează ca o oglindă din care imaginile lucrurilor dispar de îndată ce faţa ei nu mai este îndreptată spre ele. Dar acela care nu vede înseşi lucrurile, ci numai imaginile lor oglindite, acela trebuie să se instruiască asupra însuşirii lucrurilor pe o cale indirectă, pe o cale deductivă, observând comportamentul acestora. Acest punct de vedere îl adoptă ştiinţa naturală modernă, care se foloseşte de percepţii numai ca de un ultim mijloc pentru a dobândi explicaţia singurelor fenomene într-adevăr reale, a fenomenelor materiale ce stau înapoia acestor percepţii. Când, ca idealist critic, filosoful admite sub o formă oarecare o existenţă, atunci, prin intermediul reprezentărilor, el îşi îndreaptă întreaga sa strădanie de cunoaştere numai spre această existenţă. Interesul său trece cu vederea lumea subiectivă a reprezentărilor şi se îndreaptă spre obiectele care produc aceste reprezentări.

Dar idealistul critic poate merge atât de departe încât să spună: eu sunt închis în lumea reprezentărilor mele şi nu pot ieşi din ea. Dacă mă gândesc la faptul că în spatele reprezentărilor mele se află o realitate, acest gând nu este altceva decât tot o reprezentare a mea. Atunci un asemenea idealist sau va nega cu totul lucrul în sine, sau va arăta că pentru noi, oamenii, lucrul în sine nu prezintă nici o însemnătate, deci nici nu interesează dacă lucrul în sine există sau nu, căci oricum nu putem şti nimic despre el.

Unui asemenea idealist critic, lumea întreagă îi apare ca un vis, faţă de care orice aspiraţie după cunoaştere ar fi pur şi simplu un nonsens. Pentru el nu pot exista decât două categorii de oameni: naivii care îşi consideră propriile lor urzeli de vise drept lucruri reale, şi înţelepţii, care înţeleg zădărnicia acestei lumi de vis şi care treptat, treptat, trebuie să piardă orice poftă de a se mai interesa de ea. Pentru o asemenea concepţie, chiar şi propria personalitate poate să devină doar o imagine de vis. Întocmai cum printre imaginile viselor noastre din somn apare imaginea de vis a propriei noastre persoane, tot astfel, în conştienţa de veghe, reprezentării noastre despre lumea exterioară i se adaugă reprezentarea propriului nostru eu. Ceea ce avem atunci în conştienţă nu este adevăratul nostru eu, ci numai reprezentarea pe care o avem despre acest eu. Cel care neagă existenţa lucrurilor, sau cel puţin posibilitatea cunoaşterii lor, acela trebuie să nege atât existenţa cât şi cunoaşterea propriei sale personalităţi. Idealistul critic ajunge atunci să afirme: „Întreaga realitate se transformă[32I, 32II] într-un vis minunat, fără viaţă, despre care se visează şi fără un spirit, care visează; într-un vis care face parte dintr-un vis despre sine însuşi” (vezi Fichte, «Menirea omului»).

Pentru cel ce consideră viaţa nemijlocită un vis, indiferent dacă în spatele acestui vis presupune că mai există ceva sau că îşi raportează reprezentările pro-

prii la lucruri reale, pentru el viaţa însăşi trebuie să piardă orice interes ştiinţific. Dar, în timp ce pentru cel ce crede că universul accesibil nouă este epuizat prin vis, orice ştiinţă este o absurditate, pentru celălalt, care se crede îndreptăţit să tragă concluzii asupra lucrurilor din reprezentări, pentru acela ştiinţa constă din cercetarea „lucrurilor în sine". Întâia concepţie poate fi numită *iluzionism* absolut, iar pe cea de a doua, reprezentantul ei cel mai consecvent, Eduard von Hartmann, a numit-o *realism transcendental*[33I, 33II].[1]

Aceste două concepţii au un element comun cu realismul naiv prin aceea că ele încearcă să prindă rădăcini în lume, pornind de la examinarea percepţiilor. Dar, în lăuntrul acestui domeniu, ele nu pot afla nicăieri un teren solid.

O întrebare principală pentru adeptul realismului transcendental ar trebui să fie: cum naşte eul, din sine însuşi, lumea reprezentărilor? O serioasă strădanie după cunoaştere nu poate nutri interes pentru o lume de reprezentări care dispare de îndată ce ne închidem simţurile faţă de lumea exterioară, decât în măsura în care ea constituie un mijloc pentru a cerceta, pe o cale indirectă, lumea eului, care există prin sine însuşi. Dacă obiectele experienţelor noastre ar fi reprezentări, atunci viaţa noastră de toate zilele s-ar asemăna unui vis, iar cunoaşterea adevăratelor realităţi s-ar asemăna trezirii. Dar nici imaginile noastre de vis nu ne interesează decât atât timp cât visăm, prin urmare nu ne putem da seama de natura ireală a visului. În momentul trezirii nu mai întrebăm despre înlănţuirea lăuntrică a imaginilor noastre de vis, ci de procesele fizice, fiziologice şi psihologice care stau la temelia lor. Tot atât de puţin se poate interesa de înlănţuirea lăuntrică a detaliilor din lume, filosoful care consideră această lume ca o reprezentare a sa. În cazul când în general admite existenţa unui eu, el nu-şi mai pune problema cum se înlănţuie reprezentările sale una cu alta, ci se întreabă ce se petrece în sufletul independent de el, în timp ce în conştienţa sa are loc o anumită desfăşurare de reprezentări. Când visez că beau vin, care îmi provoacă o arsură în laringe şi apoi mă trezesc cu o tuse (vezi *Weygandt*[34I, 34II] «Naşterea visurilor», 1893), atunci, în momentul trezirii, acţiunea visului încetează de a mai avea vreun interes pentru mine. Atenţia îmi este îndreptată acum numai

---

[1] În sensul acestei concepţii despre lume, prin *transcendental* se înţelege o cunoaştere care se crede conştientă de faptul că despre lucrurile în sine nu se poate spune ceva direct, care, însă, pornind de la elementele subiective cunoscute, îngăduie să se tragă concluzii despre realităţile necunoscute de dincolo de subiect (transcendente). Pentru această concepţie, lucrul în sine se află dincolo de sfera pe care o putem cunoaşte *direct,* deci este transcendent. Lumea noastră poate fi însă raportată la lumea transcendentală. Hartmann îşi numeşte concepţia realism în sensul că ea vizează realul, transcendentul/transcendentalul, care depăşeşte aspectul subiectiv, ideal, al lucrurilor.

asupra procesului fiziologic şi psihologic, prin care se exprimă simbolic, în imagine de vis, nevoia de a tuşi. În mod asemănător, de îndată ce filosoful s-a convins de caracterul de reprezentare al lumii, el trebuie să treacă numaidecât de la această lume la sufletul real care se află în spatele ei. În orice caz, lucrurile stau şi mai rău, când iluzionismul neagă cu desăvârşire existenţa eului din spatele reprezentărilor, sau consideră că nu poate fi cunoscut. La o asemenea părere putem ajunge foarte uşor, îndată ce observăm că, în opoziţie cu visele, există starea de veghe, în care avem posibilitatea să înţelegem natura viselor şi să le raportăm la fapte reale, dar că nu există o stare de conştienţă care să se găsească în acelaşi raport în care se găseşte acesta din urmă, faţă de starea de vis. Adepţii acestei concepţii trec cu vederea că există ceva care se raportează la simpla percepţie, aşa cum se raportează experienţele din starea de veghe la vise. Acest ceva este *gândirea.*

Omului naiv nu i se poate atribui lipsa de înţelegere pe care o indicăm aici. El se dăruieşte vieţii şi consideră lucrurile ca fiind reale, aşa cum se înfăţişează ele experienţei sale. Dar primul pas care se întreprinde dincolo de acest punct, nu poate consta decât din întrebarea: care este raportul dintre gândire şi percepţie? Este absolut indiferent dacă percepţia continuă sau nu să existe în înfăţişarea în care ea îmi este dată înainte şi după ce mi-am reprezentat-o; dacă vreau să spun ceva despre ea, o pot face numai cu ajutorul gândirii. Când spun că lumea este reprezentarea mea, am exprimat rezultatul unui proces de gândire, iar dacă gândirea mea nu poate fi aplicată asupra lumii, atunci acest rezultat este o eroare. Între percepţie şi orice fel de afirmaţie despre ea se intercalează gândirea.

Am arătat deja (vezi pag. 30 ş.u.) motivul pentru care, la examinarea lucrurilor, gândirea este cel mai adesea trecută cu vederea. El constă în aceea că noi ne îndreptăm atenţia numai asupra lucrului la care gândim, dar nu ne-o îndreptăm, în acelaşi timp, asupra gândirii. Conştienţa naivă consideră de aceea, gândirea ca pe ceva ce nu are nimic de a face cu lucrurile, ci se află cu totul în afara lor şi formulează consideraţii asupra lumii. Imaginea pe care o schiţează gânditorul despre fenomenele lumii nu este considerată ca ceva ce aparţine lucrurilor, ci numai drept ceva care există doar în capul omului; lumea este completă şi fără această imagine. Lumea este încheiată şi terminată în toate substanţele şi forţele sale, iar despre această lume terminată, omul îşi face o imagine. Dar pe cei care gândesc astfel trebuie să-i întrebăm: cu ce drept declaraţi voi lumea ca un lucru terminat, fără a include în constituţia ei şi gândirea? Oare universul nu produce gândirea în capul omului cu aceeaşi necesitate cu care produce floarea la o plantă? Sădiţi o sământă în pământ. Din ea cresc rădăcini şi tulpină. Se dezvoltă

frunze şi flori. Aşezaţi planta în faţa voastră. Ea se uneşte în sufletul vostru cu o anumită noţiune. De ce ar aparţine această noţiune mai puţin plantei decât îl aparţin frunzele şi florile? Voi ziceţi: frunzele şi florile există şi fără un subiect care să le perceapă; noţiunea apare abia atunci când omul se situează în faţa plantei. Foarte bine. Dar şi florile şi frunzele plantei apar numai dacă există pământul în care putem pune sământa, dacă există lumina şi aerul, în care frunzele şi florile se pot dezvolta. La fel apare noţiunea plantei, când o conştienţă gânditoare întâmpină planta.

Este cu totul arbitrar a considera ca totalitate, ca un întreg, suma celor ce le aflăm despre un lucru prin simpla percepţie, iar ceea ce rezultă prin considerarea *gânditoare*, un adaos care nu ar avea nimic de a face cu lucrul însuşi. Dacă privesc astăzi un boboc de trandafir, imaginea pe care acesta o oferă percepţiei mele este aceea a unei flori închise. Dacă pun bobocul în apă, mâine voi obţine o cu totul altă imagine a acestuia. Dacă nu-mi întorc privirea de la bobocul de trandafir, voi vedea starea lui de azi trecând continuu în cea de mâine, prin nenumărate stări intermediare. Imaginea care mi se oferă într-un anumit moment nu este decât o secţiune întâmplătoare dintr-un obiect care se află într-o devenire continuă. Dacă nu aşez bobocul în apă, el nu va dezvolta o serie întreagă de faze, care se află latente în el. Tot aşa, mâine pot fi împiedicat să observ mai departe floarea şi, prin aceasta, să am o imagine incompletă.

O părere care ar afirma despre imaginea momentană a unui lucru: iată, *acesta* este lucrul! – poate fi considerată ca lipsită de orice obiectivitate. La temelia ei stă o constatare legată de întâmplare.

Tot atât de inadmisibil este să declarăm drept obiect suma caracteristicilor dobândite prin percepţie. Ar fi foarte posibil ca un spirit să poată primi noţiunea concomitent cu percepţia şi nedespărţite una de alta. Un asemenea spirit nu ar putea ajunge niciodată la ideea de a considera noţiunea drept ceva ce nu aparţine obiectului. El ar trebui să atribuie acesteia o existenţă inseparabilă de cea a obiectului.

Vreau să clarific problema şi mai bine printr-un exemplu. Dacă arunc o piatră prin aer în direcţia orizontală, o văd succesiv în diferite locuri. Unind aceste locuri, obţin o linie. În matematică studiez diferite forme de linii, printre care şi parabola. Ştiu că parabola este o linie care se naşte când un punct se mişcă după anumite legi. Dacă cercetez condiţiile în care se mişcă piatra aruncată, voi afla că linia mişcării sale este identică cu aceea pe care o cunosc sub denumirea de parabolă. Faptul că piatra se mişcă tocmai după o parabolă, este consecinţă a condiţiilor date şi rezultă în mod necesar din acestea. Forma parabolei face parte

din ansamblul fenomenului, ca toate celelalte componente. Pentru spiritul despre care am vorbit mai sus, şi care n-ar fi nevoit să urmeze drumul indirect al gândirii, ar exista nu numai suma senzaţiilor vizuale din diferite puncte, ci, nedespărţit de fenomen, şi forma de parabolă a traiectoriei, pe care *noi* o adăugăm fenomenului abia cu ajutorul gândirii.

Că, la început, obiectele ne sunt date fără noţiunile corespunzătoare, este un fapt care nu depinde de ele, ci de structura noastră spirituală. Căci întreaga noastră fiinţă funcţionează în aşa fel încât elementele realităţii ne vin pe două căi: pe calea *percepţiei* şi pe calea *gândirii.*

Felul în care sunt organizat pentru a înţelege lucrurile nu are nimic de a face cu natura acestora. Sciziunea între percepţie şi gândire există abia din clipa în care eu, observatorul, mă situez în faţa acestor lucruri. Care elemente aparţin unui obiect şi care nu-i aparţin, acesta este un fapt care nu depinde în nici un caz de felul în care ajung eu la cunoaşterea acestor elemente.

Omul este o fiinţă limitată. În primul rând el este o fiinţă printre celelalte fiinţe. Existenţa sa este legată de spaţiu şi de timp. De aceea lui nici nu-i poate fi dată decât o parte limitată din întregul univers. Dar această parte se leagă, de jur-împrejur, atât în timp cât şi în spaţiu, de alte părţi. Dacă existenţa noastră s-ar lega cu lucrurile în aşa fel încât fiecare fenomen cosmic să fie în acelaşi timp şi fenomenul *nostru,* atunci deosebirea dintre noi şi lucruri nu ar exista. Dar atunci, pentru noi, nu ar exista nici un lucru izolat. Toate fenomenele ar trece continuu dintr-unul într-altul. Cosmosul ar fi o unitate şi o totalitate închisă în sine. Cursul fenomenelor nu ar fi nicăieri întrerupt. Din cauza limitării noastre, ceea ce, în realitate, nu este izolat, ne apare ca entitate izolată. Aşa, bunăoară, nicăieri nu întâlnim în mod izolat, desprinsă de obiecte, calitatea individuală de roşu. Pretutindeni ea este înconjurată de alte calităţi, de care aparţine şi fără de care nu ar putea exista. Dar, pentru noi, este o necesitate să desprindem din ansamblul lumii anumite fragmente şi să le considerăm ca realităţi de sine stătătoare. Dintr-un tot de culori multiple, ochiul nostru nu poate sesiza decât succesiv culori izolate; dintr-un sistem coerent de noţiuni mintea noastră nu poate sesiza decât noţiuni izolate. Această izolare este un act subiectiv, condiţionat de faptul că noi nu suntem identici cu procesul cosmic, ci o fiinţă printre alte fiinţe.

Totul depinde acum de faptul de a determina poziţia fiinţei, care suntem noi înşine, faţă de celelalte fiinţe. Această determinare trebuie deosebită de simpla devenire conştientă de sinea noastră. Aceasta se bazează pe actul percepţiei, la fel ca actul prin care devenim conştienţi de toate celelalte lucruri. Auto-percepţia îmi arată o sumă de însuşiri, pe care le cuprind în întregul personalităţii mele, tot

aşa cum calităţile: galben, luciu metalic, duritate etc. le cuprind în unitatea „aur”. Autopercepţia nu mă duce dincolo de sfera realităţii ce-mi aparţine. Această auto-percepţie trebuie deosebită de auto-determinarea *gânditoare.* Aşa cum prin gândire înglobez în înlănţuirea universală o percepţie particulară a lumii exterioare, tot aşa, prin gândire înglobez în procesul cosmic percepţiile dobândite în legătură cu mine însumi. Auto-percepţia mea mă îngrădeşte între anumite limite; gândirea mea nu are nimic de a face cu aceste limite. În acest sens, sunt o fiinţă dublă. Eu sunt închis în domeniul pe care îl percep drept personalitatea mea, dar, în acelaşi timp, sunt şi purtătorul unei activităţi care determină existenţa mea limitată dintr-o sferă superioară. Gândirea noastră nu este individuală, ca senzaţia şi sentimentul nostru. Ea este universală. Ea primeşte o amprentă individuală în fiecare om numai prin aceea că este raportată la sentimentele şi senzaţiile lui individuale. Prin această colorare particulară a gândirii universale, se deosebesc oamenii unii de alţii. Un triunghi are o singură noţiune. Pentru conţinutul acestei noţiuni este indiferent că îl concepe conştienţa omenească A sau B. Dar fiecare dintre cele două conştienţe va concepe triunghiul în mod individual.

Celor de mai sus li se opune o prejudecată greu de învins. O minte mărginită nu este în stare să înţeleagă că noţiunea triunghiului, concepută de capul meu, este identică cu aceea pe care o concepe capul semenului meu. Omul naiv se consideră făuritorul noţiunilor sale. De aceea el îşi închipuie că fiecare persoană ar avea noţiunile sale proprii. Una din îndatoririle cele mai de seamă ale gândirii filosofice este să învingă această prejudecată. Noţiunea de triunghi, care este o noţiune unitară, nu se multiplică prin aceea că este gândită de mai mulţi oameni. Căci gândirea celor mulţi este, ea însăşi, o unitate.

În gândire ni se dă elementul care uneşte individualitatea noastră particulară într-un tot cu cosmosul. Când avem o senzaţie sau un sentiment (şi chiar şi atunci când percepem) suntem entităţi distincte, când gândim însă, suntem fiinţa unică universală care pătrunde totul. Acesta este motivul profund al dublei noastre naturi: vedem în noi apărând în existenţă o forţă de-a dreptul absolută, o forţă care este universală, dar pe care noi nu o cunoaştem la revărsarea (izvorârea) ei din centrul lumii, ci într-un punct al periferiei. Dacă am cunoaşte-o la sursă, atunci, în clipa când am deveni conştienţi, am cunoaşte toate enigmele lumii. Dar fiindcă ne aflăm într-un punct periferic şi propria noastră existenţă se găseşte închisă în anumite limite, trebuie să cunoaştem domeniile din afara fiinţei noastre cu ajutorul gândirii, care pătrunde în noi din existenţa generală a cosmosului.

Prin faptul că gândirea depăşeşte în noi existenţa noastră izolată şi se referă la existenţa cosmică generală, în noi se naşte imboldul după cunoaştere. Fiinţele lipsite de gândire nu au acest imbold. Când li se pun în faţă alte lucruri, pentru ele aceasta nu constituie nici o problemă. Aceste alte lucruri rămân exterioare unor asemenea fiinţe. La fiinţele gânditoare, obiectul exterior trezeşte numaidecât noţiunea. Noţiunea este acel element pe care îl primim de la obiect nu din exterior, ci din interior. *Cunoaşterea* trebuie să furnizeze echilibrul, unirea celor două elemente, a elementului interior şi a celui exterior.

Prin urmare, percepţia nu este ceva gata, un lucru încheiat, ci o parte a realităţii totale. Cealaltă parte este noţiunea. Actul cunoaşterii este sinteza dintre percepţie şi noţiune. Abia percepţia şi noţiunea unui lucru redau acel lucru în întregime.

Expunerile precedente fac dovada că este absurd să căutăm, în fiinţele individuale ale lumii, un alt element comun decât conţinutul lor conceptual, pe care îl aflăm prin gândire. Toate încercările care caută o unitate cosmică, alta decât aceea a acestui conţinut conceptual unitar, pe care îl obţinem prin considerarea gânditoare a percepţiilor noastre, trebuie să eşueze. Pentru noi, unitatea cosmică universală nu poate fi un Dumnezeu personal-omenesc, nici forţa, nici materia, nici voinţa lipsită de idei (a lui Schopenhauer). Toate aceste entităţi aparţin doar unui domeniu limitat al observaţiei noastre. Personalitate limitată în mod omenesc percepem numai la noi, iar energia şi substanţa le percepem la obiectele exterioare. Cât priveşte voinţa, ea nu poate fi considerată decât ca o manifestare activă a personalităţii noastre limitate. *Schopenhauer*[35I, 35II] vrea să evite a face din gândirea „abstractă" un vehicul al unităţii cosmice şi caută să o înlocuiască cu ceva ce i se oferă direct ca realitate. Acest filosof crede că nu vom înţelege niciodată lumea dacă o considerăm ca lume exterioară. „De fapt, semnificaţia lumii care mă întâmpină numai ca o reprezentare a mea, sau tranziţia de la această lume, care nu este altceva decât o simplă reprezentare a subiectului cunoscător, la ceea ce mai poate fi ea în afară de aceasta, nu ar putea fi aflată niciodată, dacă cercetătorul însuşi nu ar fi nimic altceva decât un subiect cunoscător pur (un înaripat cap de înger fără trup). Dar cum el însuşi îşi are rădăcinile în acea lume, de aceea se regăseşte în ea ca *individ.* Aceasta înseamnă că cunoaşterea sa care, ca reprezentare, este vehiculul condiţionant al întregii lumi, este deci mijlocită exclusiv de un trup ale cărui afecte, aşa cum am arătat, formează pentru minte punctul de plecare al concepţiei despre acea lume. Pentru subiectul cunoscător, acest trup, ca atare, nu este decât o reprezentare, ca toate celelalte, un obiect printre obiecte: mişcările, acţiunile acestuia îl sunt cunoscute la fel ca

modificările tuturor celorlalte obiecte vizibile şi, dacă semnificaţia acestor modificări nu i s-ar descoperi pe o cu totul altă cale, ele i-ar rămâne străine şi de neînţeles... Pentru subiectul cunoscător, care prin identificarea sa cu trupul se manifestă ca individ, acest trup există în două feluri cu totul diferite: o dată ca reprezentare a raţiunii, ca obiect printre obiecte, şi supus legilor acestora; dar în acelaşi timp şi pe o cu totul altă cale, drept realitatea cunoscută nouă tuturor în mod nemijlocit, şi pe care o desemnăm prin cuvântul *voinţă.* Fiecare act adevărat al voinţei sale este imediat şi inevitabil şi o mişcare a trupului său: el nu poate voi într-adevăr fără a percepe concomitent că voinţa apare ca o mişcare a trupului. Actul de voinţă şi acţiunea trupului nu sunt două stări obiectiv diferite, pe care le uneşte legătura cauzalităţii, nu stau în raport de la cauză la efect, ci sunt unul şi acelaşi lucru, însă date nouă pe două căi cu totul diferite: o dată cu totul direct, iar a doua oară în examenul raţional". Pe temeiul acestor considerări, *Schopenhauer* se crede îndreptăţit să găsească „obiectivitatea" voinţei în trupul omului. El este de părere că în acţiunile trupului se poate sesiza în mod *direct o* realitate, că, in concreto, am putea sesiza lucrul în sine. Împotriva acestor expuneri trebuie să obiectăm că acţiunile trupului nostru ajung în conştienţa noastră numai prin auto-percepţie, şi, ca atare, nu au nici un privilegiu faţă de celelalte percepţii. Dacă vrem să le *cunoaştem* esenţa, o putem face numai prin reflecţie *gânditoare,* adică prin integrarea lor în sistemul conceptual al noţiunilor şi ideilor noastre.

Cea mai înrădăcinată părere în conştienţa naivă a omului este părerea după care gândirea ar fi abstractă, fără nici un conţinut concret. Ea ne poate fumiza cel mult o copie „ideală" a unităţii lumii, dar în nici un caz lumea însăşi. Cine judecă astfel nu îşi dă seama ce este percepţia fără noţiune. Să examinăm această lume a percepţiilor. Ea ne apare ca o simplă alăturare în spaţiu şi ca o simplă „succesiune" în timp, un agregat de lucruri singulare, fără nici o legătură între ele. Nici unul din lucrurile care apar şi dispar pe scena percepţiilor, nu au ceva de-a face, nemijlocit, unul cu altul, ceva care să poată fi perceput. Aici lumea nu este decât o multiplicitate de obiecte cu aceeaşi valoare. Nici un obiect nu joacă un rol mai mare decât celălalt în angrenajul lumii. Trebuie să înţelegem în mod limpede: ca să ne putem da seama că un lucru are o însemnătate mai mare decât altul, trebuie să ne întrebăm gândirea. Fără o gândire care să funcţioneze, un oarecare organ rudimentar al animalului, fără importanţă pentru viaţa acestuia, pare să aibă aceeaşi valoare ca cel mai important mădular al corpului său. Lucrurile diferite dobândesc importanţă în sine şi pentru restul lumii, abia după ce gândirea îşi urzeşte firele de la fiinţă la fiinţă. Această activitate a gândirii

este *plină de conținut.* Căci numai datorită unui conținut. cu totul precis şi concret, pot şti de ce melcul se află pe o treaptă de dezvoltare organică inferioară leului. Simpla privire, percepția, nu-mi oferă nici un conținut care să mă poată instrui asupra desăvârşirii unui organism.

Gândirea scoate acest conținut din lumea noțiunilor şi a ideilor pe care le are omul, şi-l alătură percepției. În opoziție cu conținutul percepției, care ne este dat din afară, conținutul gândirii apare în interior. Forma în care se prezintă acest conținut la început, vrem s-o numim *intuiție.* Intuiția este pentru gândire ceea ce este *observația* pentru percepție. Intuiția şi observația sunt izvoarele cunoaşterii noastre. Lucrurile pe care le observăm ne rămân străine atât timp cât nu avem, în interiorul nostru, intuiția corespunzătoare care să completeze partea de realitate, absentă din percepție. Cine nu are capacitatea de a găsi pentru fiecare lucru intuiția corespunzătoare, aceluia, realitatea deplină a lucrurilor îl rămâne necunoscută. Aşa cum daltonistul nu vede decât diverse nuanțe de luminozitate, fără calități cromatice, tot aşa omul lipsit de intuiție nu poate avea decât fragmente de percepții, fără legătură între ele.

A *explica* un lucru, *a-l face înțeles,* nu înseamnă altceva decât a-l aşeza în înlănțuirea din care a fost smuls, prin conformația organismului nostru, arătată mai sus. Obiecte izolate de ansamblul cosmic nu există. Orice izolare nu are decât o semnificație subiectivă şi ea se datorează organizării noastre. Pentru noi, ansamblul cosmic se subdivide în: sus şi jos, înainte şi înapoi, cauză şi efect, obiect şi reprezentare, substanță şi energie, obiect şi subiect etc. Ceea ce ne întâmpină drept particularități separate în percepție, se uneşte, parte cu parte, prin lumea coerentă şi unitară a intuițiilor noastre; iar prin gândire reunim ceea ce am separat prin percepție.

Caracterul enigmatic al lucrurilor se datorează existenței lor izolate. Dar această izolare este provocată de noi, şi ea poate fi din nou înlăturată în lumea noțiunilor noastre.

În afara celor ce ne sunt date prin gândire şi percepție, nimic nu ne este dat direct. Se naşte acum întrebarea: care este însemnătatea percepției conform expunerilor noastre? Am recunoscut mai sus că argumentarea pe care idealismul critic o face pentru a dovedi natura subiectivă a percepțiilor, se prăbuşeşte de la sine; dar prin aceea că recunoaştem inexactitatea argumentării nu înseamnă că problema însăşi s-ar întemeia pe o eroare. Idealismul critic nu porneşte în argumentarea sa de la natura absolută a gândirii, ci se sprijină pe faptul că realismul naiv, urmărit consecvent, se anulează de la sine. Dar cum se prezintă problema dacă recunoaştem caracterul absolut al gândirii?

Să presupunem că în conştienţa mea apare o anumită percepţie, de pildă, culoarea roşie. Continuând observaţia, constatăm că percepţia se află în legătură cu alte percepţii, de pildă, cu percepţia unei anumite figuri, cu anumite percepţii calorice şi tactile. Aceste percepţii la un loc, eu le numesc un obiect din lumea simţurilor. Îmi pot pune acum întrebarea: ce se mai găseşte, în afară de cele amintite, în porţiunea de spaţiu în care îmi apar percepţiile de mai sus? În această porţiune de spaţiu voi găsi procese mecanice, chimice şi de alt gen. Continui cercetarea şi examinez procesele pe care le găsesc pe drumul de la obiectul percepţiei până la organul meu senzorial. Pot găsi fenomene de mişcare la un obiect elastic, a cărui natură nu mai are nimic comun cu percepţia originară. Acelaşi rezultat îl obţin când examinez apoi transmiterea impresiilor de la simţuri la creier. În fiecare din aceste domenii am noi percepţii; dar ceea ce face legătura între toate aceste percepţii separate în timp şi spaţiu, este gândirea. Vibraţiile aerului, care transmit sunetul, sunt pentru mine percepţii la fel ca sunetul însuşi. Numai gândirea este aceea care coordonează şi îmbină toate aceste percepţii şi le prezintă în raportul lor de reciprocitate. Nu putem spune că, în afară de lucrurile percepute direct, ar mai exista o realitate, alta decât aceea a raporturilor conceptuale dintre percepţii (realitate descoperită de gândire). Raportul obiectelor de perceput faţă de subiectul care percepe, raport care depăşeşte lucrurile pe care le percepem doar, este, aşadar, un raport pur conceptual, adică un raport care nu poate fi exprimat decât prin noţiuni. Numai dacă aş putea percepe cum afectează obiectul de perceput subiectul, sau invers, dacă aş putea observa prin subiect cum se edifică imaginea percepţiei, numai atunci aş putea vorbi aşa cum vorbeşte fiziologia modernă şi idealismul critic, care se bazează pe ea. Această concepţie confundă un raport conceptual (raportul obiectului faţă de subiect) cu un proces despre care s-ar putea vorbi numai dacă el ar putea fi perceput. De aceea fraza „nici o culoare[36I, 36II] fără un ochi sensibil la culoare” nu înseamnă că ochiul produce culoarea, ci numai că între percepţia culorii şi percepţia ochiului există un raport conceptual, ce poate fi sesizat prin gândire. Ştiinţa empirică are sarcina să stabilească raportul dintre însuşirile ochiului şi acelea ale culorii; datorită căror întocmiri ale ochiului ni se transmite percepţia culorii, etc. Eu pot urmări cum se succed diferitele percepţii şi raportul ce se stabileşte între ele, în spaţiu; rezultatele acestor observaţii le pot exprima apoi în noţiuni; dar eu nu pot percepe cum se naşte o percepţie din neperceptibil. Orice străduinţă de a căuta între percepţii altceva decât relaţii de gânduri, sunt, din capul locului, sortite să dea greş.

Ce este, prin urmare, percepția? Această întrebare, pusă la modul general, este absurdă. Percepția ni se prezintă întotdeauna ca un conținut cu totul precis și concret. Acest conținut ne este dat în mod direct și el se epuizează în realitatea dată. În privința acestei realități date, ne putem doar întreba ce este ea în afară de percepție, adică ce este ea pentru gândire? Întrebarea despre „ce"-ul unei percepții nu se poate referi, deci, decât la intuiția conceptuală, care îi corespunde. Din acest punct de vedere, problema subiectivității percepției nu poate fi pusă deloc în sensul idealismului critic. Nu ne este îngăduit a considera drept subiectiv decât ceea ce percepem ca aparținând subiectului. A stabili o legătură între subiectiv și obiectiv nu revine unui proces real în sens naiv, adică unui proces perceptibil, ci exclusiv gândirii. Pentru noi, prin urmare, este obiectiv ceea ce ni se înfățișează ca fiind în afara subiectului care percepe. Subiectul percepției rămâne pentru mine perceptibil, după ce masa care stă înaintea mea a dispărut din câmpul observației mele. Observarea mesei a provocat în mine o modificare care, de asemenea, rămâne. Eu dețin capacitatea de a produce mai târziu imaginea mesei din nou. Această capacitate de a produce o imagine rămâne legată de mine. Pentru psihologie, această imagine este o reprezentare a memoriei dar, în fond, ea este singurul lucru care, pe drept cuvânt, poate fi numit *reprezentarea* mesei. Ea corespunde modificării perceptibile care a avut loc în mine ca o consecință a prezenței mesei în câmpul meu vizual. Și anume, ea nu înseamnă modificarea unui oarecare „eu în sine", ce ar sta dincolo de subiectul care percepe, ci o modificare a însuși subiectului perceptor. Deci, reprezentarea este o percepție subiectivă, în opoziție cu percepția obiectivă, pe care o avem atunci când obiectul este prezent în orizontul percepției. A arunca claie peste grămadă percepțiile subiective și percepțiile obiective, duce la eroarea pe care o face idealismul atunci când spune: lumea este reprezentarea mea.

Deocamdată nu este vorba despre altceva decât să determinăm mai îndeaproape noțiunea reprezentării. Cele arătate până aici nu constituie încă noțiunea reprezentării; ele ne indică doar calea spre locul unde poate fi ea găsită. Noțiunea exactă a reprezentării ne va îngădui apoi să dobândim și o explicație satisfăcătoare a raportului dintre reprezentare și obiect. Ea ne va duce în domeniul în care raportul dintre subiectul omenesc și obiectul aparținător lumii iese din câmpul pur conceptual al cunoașterii și coboară în *viața* individuală, concretă. Abia după ce aflăm ce trebuie să știm despre lume, abia atunci ne va fi ușor să ne organizăm în conformitate cu ea. Nu putem fi activi cu deplină putere decât după ce cunoaștem obiectul aparținător lumii, căruia îi dedicăm activitatea noastră.

Adaos la noua ediţie (1918). Concepţia caracterizată aici poate fi considerată una la care omul ajunge mai întâi în mod firesc, de îndată ce începe să cugete asupra raportului dintre el şi lume. Apoi se simte încâlcit într-o plăsmuire de gânduri, care se clarifică pe măsură ce le formează. Această reţea de gânduri este de aşa natură încât, printr-o simplă combatere teoretică, nu am făcut tot ceea ce este necesar pentru ea. Pentru a găsi o ieşire din perspectiva rătăcirii în care ne poate duce, ea trebuie *trăită*. Ea nu trebuie să apară într-o dezbatere cu privire la raportul dintre om şi lume, fiindcă am vrea să-i combatem pe unii, despre care am crede că au o părere greşită despre acest raport, ci pentru că este necesar să cunoaştem la ce rătăcire pot duce primele reflecţii asupra acestui raport. Trebuie să dobândim *acea pricepere* de a ne combate *pe noi înşine* în privinţa acestor prime reflecţii. Dintr-un asemenea punct de vedere au fost făcute expunerile de mai sus.

Cel ce caută să dobândească o concepţie despre raportul omului faţă de lume îşi va da seama că acest raport se stabileşte, cel puţin în parte, prin faptul că omul îşi face reprezentări despre obiectele şi fenomenele lumii. Prin aceasta privirea omului este întoarsă de la ceea ce există în lumea *exterioară* şi îndreptată spre lumea lui interioară, spre lumea reprezentărilor sale. El începe să-şi spună: eu nu pot intra în raport cu nici un obiect, cu nici un fenomen, dacă în mine nu se naşte o reprezentare. De la observarea acestui fapt, omul mai are de făcut un singur pas ca să ajungă la părerea: în mine însă nu trăiesc decât reprezentările mele; despre o lume din afara mea ştiu ceva numai în măsura în care ea este reprezentare *în mine*. Adoptând această părere, părăsim punctul de vedere al realismului naiv, pe care l-a avut omul înaintea oricărei reflecţii asupra raportului său faţă de lume. Din acest punct de vedere, el crede că are de a face cu lucruri reale. Autoreflecţia ne determină să părăsim acest punct de vedere. Ea nu ne permite să concepem realitatea în sensul în care o concepe conştienţa naivă, ci ne îndreaptă exclusiv asupra reprezentărilor noastre; *acestea* se interpun între fiinţa proprie a omului şi presupusa lume reală, aşa cum o consideră că o poate declara punctul de vedere naiv. Prin lumea reprezentărilor sale, astfel interpuse, omul nu mai poate privi la o asemenea realitate. El trebuie să presupună că omul este orb faţă de această realitate. Astfel, se naşte ideea unui „lucru în sine”, inaccesibil cunoaşterii omeneşti. Câtă vreme rămânem la examinarea raportului ce pare a se stabili între om şi lume, datorită reprezentărilor sale, nu ne vom putea elibera de acest fel de a gândi. Nu putem rămâne la punctul de vedere al realităţii

naive, dacă nu vrem să zăgăzuim în mod artificial strădania de cunoaştere. Faptul că există această strădanie de a cunoaşte raportul dintre om şi lume ne arată că acest punct de vedere trebuie părăsit. Dacă punctul de vedere naiv ne-ar oferi o realitate pe care am putea-o recunoaşte ca atare, omul nu ar putea simţi această strădanie. Dar dacă părăsim punctul de vedere naiv, şi – fără să observăm – păstrăm felul său de a gândi, nu ajungem la ceea ce am putea recunoaşte ca adevăr. Într-o asemenea greşeală cădem când ne spunem: eu nu vieţuiesc decât reprezentările mele şi, în timp ce cred că am de a face cu realităţi, sunt conştient numai de reprezentările pe care mi le-am format despre aceste realităţi; de aceea trebuie să accept că adevăratele realităţi, adevăratele „lucruri în sine”, despre care nu ştiu absolut nimic direct, există abia în afara sferei conştienţei mele: aceste realităţi se apropie oarecum de mine şi mă influenţează în aşa fel încât în mine se trezeşte lumea de reprezentări. Cel ce gândeşte astfel nu face decât să alăture în gândire o nouă lume lumii existente. Dar, în ceea ce priveşte această a doua lume, el ar trebui să reia de la început acelaşi proces de gândire. Căci, aici, necunoscutul „lucru în sine”, nu este conceput altfel în raportul său faţă de fiinţa lăuntrică a omului, decât este concepută aşa-numita lume cunoscută a realismului naiv. Din acest păienjeniş de păreri, în care ajungem făcând reflecţii critice asupra acestui punct de vedere, scăpăm numai dacă observăm că *înlăuntrul* celor pe care le putem trăi prin percepţie, în noi şi afară în lume, există ceva ce nu poate cădea în situaţia ca între fenomenul observat şi omul observator să se interpună reprezentarea. *Aceasta* este *gândirea.* Faţă de gândire, omul *poate* rămâne la punctul de vedere al realismului naiv. Dacă totuşi nu o face, aceasta este numai fiindcă omul a observat că, pentru celelalte domenii, el trebuie să părăsească acest punct de vedere; el trece cu vederea însă că părerea dobândită pe această cale nu se poate aplica şi gândirii. Dacă îşi dă seama de aceasta, atunci i se deschide accesul spre cealaltă înţelegere, că *în* gândire şi *prin* gândire omul trebuie să cunoască lucrurile faţă de care se pare că se face orb, în timpul când între el şi lume trebuie să intercaleze lumea reprezentărilor. Un gânditor pe care autorul acestei cărţi îl apreciază foarte mult[37I, 37II], îl aduce reproşul că a rămas în expunerile asupra gândirii la un realism naiv, asemănător realismului care confundă lumea reală cu lumea reprezentărilor. Totuşi, autorul acestor expuneri crede a fi arătat îndeajuns, tocmai în aceste expuneri, că valabilitatea „realismului naiv” *în ceea ce priveşte gândirea,* rezultă, în mod necesar, dintr-o analiză obiectivă a acesteia, şi că celălalt realism naiv, nejustificat, poate fi învins prin cunoaşterea adevăratei entităţi a gândirii.

VI
INDIVIDUALITATEA OMENEASCĂ

Dificultatea principală pe care o întâmpină filosofii în explicarea reprezentărilor, este atribuită împrejurării că noi nu suntem obiectele exterioare şi, cu toate acestea, reprezentările noastre trebuie să aibă o înfăţişare corespunzătoare acestor obiecte. Dar examinând lucrurile mai precis, rezultă că această dificultate nici nu există. Fireşte, noi nu suntem obiectele exterioare, dar noi facem parte din una şi aceeaşi lume de care aparţin şi aceste obiecte. Acea porţiune din lume, pe care eu o percep drept subiectul meu, este străbătută de curentul proceselor generale ale lumii. Când mă percep pe mine însumi, la început, sunt o fiinţă limitată de pielea trupului meu. Ceea ce se cuprinde însă între aceste limite ale pielii trupului, aparţine cosmosului, ca unui întreg. Deci, pentru ca între organismul meu şi obiectele înconjurătoare să existe un raport, nu este deloc necesar ca aceste obiecte, ori ceva din cuprinsul obiectelor, să intre în mine sau să se imprime în spiritul meu, aşa cum se imprimă pecetea în ceară. Întrebarea: cum iau eu cunoştinţă de pomul care se găseşte la zece paşi de mine, este cu totul greşit pusă. Ea izvorăşte din concepţia că limitele trupului meu ar fi un adevărat perete despărţitor, prin care pătrund în mine ştiri despre obiecte. De fapt, forţele active în interiorul pielii trupului meu sunt aceleaşi forţe care există şi în afara mea. Deci, eu sunt, de fapt, lucrurile; bineînţeles, nu eu ca subiect perceptor, ci eu în măsura în care sunt parte integrantă din procesul universal al lumii. Percepţia pomului şi eul meu sunt două lucruri care fac parte din acelaşi întreg. Acest proces universal dă naştere, în egală măsură, o dată percepţiei pomului, altă dată aici, percepţiei eului meu. Dacă nu aş fi un cunoscător al lumii, ci un creator al ei, atunci obiectul şi subiectul (percepţie şi eu) s-ar naşte în acelaşi act. Căci ele se condiţionează reciproc. Eu, ca şi cunoscător al lumii, pot să găsesc elementul comun al celor două realităţi ce-şi aparţin reciproc una alteia, numai prin gândire, care le raportează una la alta prin noţiuni.

Cel mai greu lucru de combătut vor fi aşa-numitele dovezi fiziologice, aduse pentru a arăta subiectivitatea percepţiilor noastre. Când exercit o apăsare asupra pielii corpului meu, percep o senzaţie de apăsare. Aceeaşi apăsare o pot percepe cu ochii, drept lumină, cu urechile, drept sunet. O descărcare electrică este per-

cepută cu ochii ca lumină, cu urechile ca sunet, prin nervii pielii ca izbitură, prin organul olfactiv ca miros de fosfor. Ce rezultă din această stare de fapt? Doar atât: eu percep o descărcare electrică, respectiv o presiune, căreia îi urmează o lumină, un sunet, un anumit miros etc. Dacă nu ar exista ochiul, la percepția zguduiturii mecanice din atmosfera înconjurătoare nu s-ar asocia percepția unei lumini, așa cum, în absența unui organ al auzului, nu s-ar asocia percepția sunetului, etc. Cu ce drept se spune că fără organe de percepție, întregul fenomen ar fi inexistent? Acela care, din faptul că un fenomen electric provoacă în ochi lumină, trage concluzia că ceea ce percepe ca lumină, în afara organismului său nu este decât procesul unei mișcări mecanice, uită că nu a făcut altceva decât să treacă de la o percepție la alta, și nicidecum nu a trecut la un lucru în afara percepției. La fel de bine cum se poate spune că ochiul percepe un proces de mișcare mecanică din jurul său drept lumină, tot așa se poate afirma că modificările regulate ale unui obiect sunt percepute de noi drept fenomene de mișcare. Dacă desenez pe circumferința unui disc un cal de douăsprezece ori, și anume exact în formele pe care le ia corpul său în timp ce fuge, atunci, prin învârtirea discului, pot provoca iluzia mișcării. N-am decât să privesc printr-o deschizătură și, învârtind discul, nu voi vedea douăsprezece imagini ale calului, ci imaginea unui cal ce fuge.

Prin urmare, amintitele fapte fiziologice nu pot arunca lumină asupra raportului ce există între percepție și reprezentare. Trebuie să găsim o altă cale.

În momentul în care în câmpul observației mele apare o percepție, prin mine se activează și gândirea. O verigă în sistemul meu de gânduri, o anumită intuiție, o noțiune se leagă de percepția mea. Iar apoi, dacă percepția dispare din câmpul meu vizual, ce rămâne în urma ei? În urma ei rămâne intuiția mea și raportul acesteia cu acea percepție anumită pe care mi-am format-o în momentul perceperii. Cât de viu îmi amintesc mai târziu acest raport depinde de felul în care funcționează organismul meu spiritual și corporal. *Reprezentarea* nu este altceva decât o intuiție raportată la o anumită percepție; o noțiune care, odată, era legată de o percepție, și căreia i-a rămas legătura cu această percepție. Noțiunea mea despre un leu nu s-a format *din* percepțiile mele despre lei. Dar reprezentarea mea despre lei s-a format numai *în urma* percepției, Îl pot face pe un om, care n-a văzut niciodată un leu, să înțeleagă noțiunea de leu. Dar nu-mi va reuși să-i prezint o reprezentare vie, fără perceperea lui proprie.

Deci, *reprezentarea* este o noțiune individualizată. Se explică acum de ce reprezentările pot să reprezinte obiectele realității. Deplina realitate a unui lucru ne rezultă, în clipa observației, din contopirea noțiunii și percepției. Printr-o percep-

ție, noțiunea dobândește o înfățișare individuală, un raport cu această percepție anumită. În această înfățișare individuală, care poartă în sine, drept ceva specific, raportul cu percepția, ea continuă să trăiască în noi și formează reprezentarea lucrului respectiv. Dacă întâlnim un al doilea lucru, cu care se leagă aceeași noțiune, îl recunoaștem ca făcând parte din aceeași categorie cu cel dintâi; dacă întâlnim același lucru a doua oară, în sistemul nostru de noțiuni nu întâlnim acum numai o noțiune corespunzătoare, ci întâlnim noțiunea individualizată, împreună cu raportul său caracteristic față de același obiect, și noi recunoaștem obiectul.

Prin urmare, reprezentarea stă între percepție și noțiune. Ea este noțiunea determinată, care indică percepția.

Pot să numesc experiență a mea suma celor despre care îmi pot face reprezentări. Va avea experiențele mai bogate acel om care are un număr mai mare de noțiuni individualizate. Un om căruia îi lipsește orice posibilitate de intuiție, nu este apt de a dobândi experiențe. El pierde obiectele din câmpul său de observație, fiindcă îi lipsesc noțiunile pe care trebuie să le pună în raport cu aceste obiecte. Un om cu o gândire bine dezvoltată, dar a cărui facultate de percepere – din cauza unor organe senzoriale neadecvate – funcționează rău, este tot atât de incapabil a aduna experiențe. Desigur că el poate dobândi noțiuni într-un fel oarecare, dar intuițiilor sale le lipsește raportul viu față de anumite lucruri. Călătorul distrat și savantul adâncit într-un sistem de noțiuni abstracte, sunt la fel de incapabili de a dobândi o experiență bogată.

Realitatea ni se înfățișează ca percepție și noțiune, iar redarea subiectivă a acestei realități ni se înfățișează ca reprezentare.

Dacă personalitatea noastră s-ar manifesta numai în acte de cunoaștere, totalitatea realităților obiective ne-ar fi dată în percepție, noțiune și reprezentare.

Dar noi nu ne mulțumim a raporta, cu ajutorul gândirii, percepția la noțiune, ci o raportăm și la subiectivitatea noastră specifică, la eul nostru individual. Expresia acestui raport individual este sentimentul care se manifestă ca plăcere sau neplăcere.

Gândirea și *simțirea* corespund naturii duble a ființei noastre, lucru despre care am mai vorbit. *Gândirea* este elementul prin care participăm la fenomenele cosmice generale; simțirea este elementul prin care ne putem retrage în intimitatea ființei noastre proprii.

Gândirea noastră ne unește cu lumea; simțirea noastră ne readuce în noi înșine, abia ea ne face ființe individuale. Dacă am fi înzestrați numai cu facultatea gândirii și a perceperii, întreaga noastră viață ar trebui să decurgă într-o continuă indiferență monotonă. Dacă n-am putea *cunoaște* decât sinea noastră, am fi

cu totul indiferenți. Abia datorită faptului că prin cunoaşterea de sine simțim sentimentul de sine, că prin perceperea lucrurilor simțim bucurie şi durere, trăim ca ființe individuale, a căror existență nu e încheiată odată cu raportul conceptual în care ele se găsesc față de restul lumii, ci care au şi o valoare deosebită prin ele însele.

Am putea fi ispitiți să vedem în viața de sentiment un element care e mai bogat saturat cu realitate decât considerarea gânditoare a lumii. La aceasta trebuie să răspundem că viața emotivă are această semnificație mai bogată numai pentru individualitatea mea. Pentru univers, viața mea emotivă poate dobândi o valoare numai dacă simțirea, ca percepție a sinei mele, intră în raport cu o noțiune şi, pe această cale ocolită, se încorporează cosmosului.

Viața noastră este o continuă pendulare între existența noastră individuală şi participarea la desfăşurarea fenomenelor cosmice generale. Cu cât ne ridicăm mai mult în natura generală a gândirii, – unde elementul individual interesează, în cele din urmă, numai ca exemplu, ca un exemplar al noțiunii – cu atât mai mult se pierde în noi caracterul individual al ființei, al personalității particulare cu totul determinate. Cu cât coborâm mai adânc în profunzimile vieții noastre proprii, şi lăsăm ca sentimentele noastre să răsune împreună cu experiențele lumii exterioare, cu atât ne separăm mai mult de existența universală. O adevărată individualitate va fi aceea care se poate ridica cât mai mult cu sentimentele sale în regiunea idealului. Există oameni, la care chiar şi cele mai generale idei, ce se stabilesc capul lor, poartă încă acel colorit deosebit, care ne indică în mod evident legătura cu purtătorul lor. Există alții, ale căror noțiuni ne întâmpină atât de lipsite de orice particularitate, încât ai impresia că n-ar izvorî din capetele unor oameni în carne şi oase.

Reprezentarea dă noțiunilor noastre deja o pecete individuală. Fiecare om are o poziție proprie din care consideră lumea. De percepțiile sale se leagă noțiunile sale. El va gândi noțiunile generale în modul său particular. Această determinare particulară este un rezultat al poziției noastre în lume, al sferei de percepții care se leagă de locul nostru de viață.

În opoziție cu determinarea de mai sus stă o alta, care depinde de organizarea noastră particulară. Căci organizarea noastră constituie o realitate aparte şi bine determinată. Fiecare dintre noi leagă de percepțiile sale sentimente particulare de cele mai diferite grade de intensitate. Acesta este elementul individual al propriei noastre personalități. El este ceea ce rămâne după ce am făcut bilanțul tuturor determinantelor locului în care ni se desfăşoară viața.

O viață emotivă cu totul lipsită de gânduri, ar trebui să piardă treptat orice legătură cu lumea. La omul capabil de a se realiza că totalitate, cunoaşterea lucrurilor merge mână în mână cu formarea şi dezvoltarea vieții de sentimente.

Sentimentul este mijlocul prin care noțiunile dobândesc cu precădere *viață* concretă.

VII
EXISTĂ LIMITE ALE CUNOAŞTERII?

Am stabilit că elementele necesare pentru a explica realitatea trebuie luate din cele două sfere: din sfera perceperii şi din aceea a gândirii. Aşa cum am arătat, organizarea noastră face ca deplina realitate, realitatea totală, inclusiv propriul nostru subiect, să ne apară la început ca o dualitate. Cunoaşterea învinge această dualitate, fiindcă ea îmbină lucrul întreg din cele două elemente ale realității, percepția şi noțiunea elaborată de gândire. Să numim modul în care ni se arată lumea înainte de a fi dobândit adevărata sa înfățişare prin cunoaştere, lumea fenomenelor, în contrast cu entitatea alcătuită în mod unitar din percepție şi noțiune. Atunci putem spune: lumea ne este dată ca dualitate (în mod dualist), iar cunoaşterea o transformă într-o unitate (în mod monist). Filosofia care pleacă de la acest principiu fundamental, poate fi numită filosofie monistă sau *monism.* În opoziție cu această concepție este teoria care admite existența a două lumi sau *dualismul.* Aceasta din urmă nu admite două aspecte – separate doar prin organizarea noastră – ale unei realități unitare, ci două lumi, care se deosebesc cu totul una de cealaltă. El caută apoi într-una din lumi principiile cu care să explice cealaltă lume.

Dualismul se întemeiază pe o concepție falsă despre ceea ce numim cunoaştere. El desparte existența unitară în două domenii, fiecare cu legile sale proprii, şi le situează, din punct de vedere exterior, într-o opoziție.

Într-un astfel de dualism îşi are originea distincția ce se face între obiectul percepției şi «lucrul în sine», distincție pe care a introdus-o Kant în ştiință şi la care, până astăzi, încă nu s-a renunțat. Conform expunerilor noastre, organizarea noastră spirituală face ca lucrurile izolate să ni se poată da numai ca percepție. Gândirea învinge apoi izolarea, prin faptul că indică fiecărei percepții locul ce i se cuvine în univers. Câtă vreme determinăm părțile izolate din univers drept percepții, ne supunem unei legi a subiectivității noastre. Dacă însă considerăm suma tuturor percepțiilor noastre ca o parte a lumii, căreia îi opunem apoi, ca a doua parte, „lucrurile în sine”, atunci filosofăm în van. Căci, în acest caz, avem de a face cu un simplu joc de noțiuni. Construim un contrast artificial, dar nu

putem dobândi nici un conţinut pentru cea de a doua parte a contrastului, fiindcă un astfel de conţinut, pentru un anumit lucru, poate fi extras numai din percepţie.

Orice existenţă pe care o acceptăm în afară de percepţie şi noţiune, trebuie respinsă ca făcând parte din sfera ipotezelor neîndreptăţite. Din această categorie face parte „lucrul în sine”. Este foarte natural ca gânditorul dualist să nu poată găsi legătura dintre principiul cosmic, acceptat în mod ipotetic, şi realitatea dată prin experienţă. Acest principiu cosmic pe care l-am acceptat în mod ipotetic, dobândeşte un conţinut numai dacă îl împrumutăm din lumea experimentală, şi ne dăruim apoi unei iluzii în ceea ce priveşte acest împrumut. Altfel, rămâne o noţiune lipsită de conţinut, o non-noţiune, care are numai forma noţiunii. Gânditorul dualist afirmă în acest caz că conţinutul acestei noţiuni ar fi inaccesibil cunoaşterii noastre; noi putem şti numai *că* există un astfel de conţinut, dar nu putem şti *ce* anume există. Nici într-un caz, nici în celălalt, dualismul nu poate fi învins. Putem introduce în noţiunea „lucrului în sine” câteva elemente abstracte ale lumii experimentale, dar, cu toate acestea, e imposibil ca realitatea concretă şi bogată a experienţei să fie redusă la câteva însuşiri, care şi ele au fost luate numai din această lume a percepţiei. *Du Bois Reymond*[38I, 38II] crede că imperceptibilii atomi al materiei produc, prin poziţia şi mişcarea lor, senzaţiile şi sentimentele, pentru a ajunge apoi la concluzia că niciodată nu ne vom putea explica, în mod satisfăcător, cum dau naştere materia şi mişcarea senzaţiilor şi sentimentelor, căci „este cu totul de neînţeles – şi acest lucru va rămâne de neînţeles pentru totdeauna – că unor atomi de carbon, oxigen şi hidrogen, nu ar trebui să le fie indiferentă poziţia şi mişcarea lor din prezent, trecut şi viitor. Este cu neputinţă de înţeles cum poate lua naştere conştienţa din acţiunea lor comună”. Această concluzie este caracteristică pentru întreaga direcţie de gândire a concepţiei dualiste. Din bogata lume a percepţiilor se separă poziţia şi mişcarea. Acestea sunt transpuse apoi în lumea imaginară a atomilor. Ne mirăm atunci că viaţa concretă nu poate fi explicată cu ajutorul acestui principiu, pe care noi înşine l-am făcut şi l-am împrumutat din lumea percepţiilor.

Că dualistul, care lucrează cu noţiunea „lucrului în sine”, o noţiune cu totul lipsită de conţinut, nu poate ajunge la nici o explicaţie a lumii, rezultă chiar din mai sus-amintita definiţie a principiului său.

În orice caz, dualistul se vede constrâns a pune limite de netrecut facultăţilor noastre de cunoaştere. Adeptul unei concepţii moniste ştie că toate elementele de care are nevoie pentru a explica un fenomen al lumii trebuie să se găsească înăuntrul acestei lumi. Ceea ce îl împiedică să ajungă la aceste elemente nu pot fi decât obstacole întâmplătoare, de natură spaţială sau temporală, ori insuficienţe

ale organizării sale. Nu ale organizării sale omeneşti, în general, ci insuficienţe de natură particulară, individuală.

Din noţiunea cunoaşterii, aşa cum am formulat-o, rezultă că nu se poate vorbi despre limite ale cunoaşterii. Cunoaşterea nu este o problemă universală generală, ci o afacere pe care omul trebuie s-o tranşeze cu sine însuşi. Lucrurile nu cer nici o explicaţie. Ele există şi acţionează unele asupra altora, după legi care pot fi descoperite de gândire. Ele există într-o unitate indivizibilă cu aceste legi. Eul nostru se apropie de lucruri şi, la început, sesizează din ele ceea ce am numit percepţie. Dar, în interiorul acestui eu se află forţa de a găsi şi cealaltă latură a realităţii. Abia după ce eul nostru a unit, şi pentru sine, cele două elemente ale realităţii – care, în lume, constituie o unitate indivizibilă –, setea noastră de cunoaştere a fost satisfăcută: eul a ajuns din nou la realitate.

Aşadar, condiţiile preliminare ale cunoaşterii sunt date *prin* eu şi *pentru* eu. Eul îşi pune el însuşi întrebările cunoaşterii. Şi anume, Eul preia aceste întrebări din elementele cu totul transparente şi clare ale gândirii. Dacă ne punem întrebări cărora nu suntem în stare să le răspundem, atunci e posibil ca tocmai conţinutul întrebării să nu fie limpede şi clar în toate componentele sale. Nu lumea ne pune întrebările, ci ni le punem noi înşine.

Îmi pot imagina că îmi lipseşte orice posibilitate de a da un răspuns la o întrebare pe care o întâlnesc undeva, fără ca să cunosc sfera din care a fost luat conţinutul întrebării.

În cunoaşterea noastră este vorba de întrebări care iau naştere prin faptul că sferei percepţiilor, care este condiţionată de loc, timp şi de organizarea noastră subiectivă, îi stă în faţă sfera noţiunilor, care indică spre universalitatea lumii. Sarcina mea este de a uni cele două sfere, care îmi sunt bine cunoscute. Aici nu se poate vorbi despre o limită a cunoaşterii. Un timp oarecare, o întrebare sau alta poate să rămână nelămurită, fiindcă scena vieţii în care trăim ne împiedică să percepem lucrurile care contribuie la elucidarea ei. Dar ceea ce nu găsim astăzi poate fi găsit mâine. Limitele condiţionate de circumstanţele vieţii sunt doar vremelnice. Ele pot fi învinse prin progresele percepţiei şi gândirii.

Dualismul comite greşeala că transpune opoziţia dintre obiect şi subiect, care are o importanţă numai în domeniul percepţiei, asupra unor entităţi pur imaginare, situate în afara acestui domeniu. Dar, fiindcă lucrurile izolate în orizontul percepţiei rămân izolate numai când subiectul perceptor nu face uz de gândire, care ridică orice izolare şi care ne îngăduie să recunoaştem că izolarea lucrurilor este condiţionată numai de subiectivismul nostru, dualistul transpune determinări asupra unor entităţi ce ar sta înapoia percepţiei, determinări care nu au o

valoare absolută, ci numai una relativă, nici pentru aceste entităţi. Prin aceasta, el descompune cei doi factori al procesului de cunoaştere: percepţia şi noţiunea, în patru: 1 – Obiectul în sine; 2 – Percepţia pe care o are subiectul despre obiect; 3 – Subiectul; 4 – Noţiunea care raportează percepţia la obiectul în sine. Raportul dintre obiect şi subiect este un raport *real;* subiectul este într-adevăr influenţat (în mod dinamic) de obiect. Acest proces real, aşa se spune, nu ajunge în conştienţa noastră. Dar el ar trezi în subiect o contra-acţiune ca răspuns la acţiunea ce izvorăşte din obiect. Rezultatul acestei contra-acţiuni ar fi percepţia. Abia aceasta ar pătrunde în conştienţă. Obiectul ar avea o realitate subiectivă, independentă de subiect, iar percepţia o realitate subiectivă. Iar subiectul ar raporta această realitate subiectivă la obiect. Acest ultim raport ar fi de natură conceptuală. Prin urmare, dualismul scindează procesul de cunoaştere în două părţi. Prima parte, producerea obiectului de percepţie din «lucrul în sine», se desfăşoară *în afara* conştienţei, cealaltă parte, unirea percepţiei cu noţiunea şi raportarea acesteia la obiect, s-ar petrece *înlăuntrul conştienţei.* Este clar că pornind de la aceste premize, dualismul vede în noţiuni numai nişte reprezentanţi subiectivi al realităţilor ce apar *în faţa* conştienţei sale. Procesul real şi obiectiv care se desfăşoară în subiect pentru ca percepţia să poată lua naştere şi, cu atât mai mult, raporturile obiective dintre „lucrurile în sine”, rămân de-a dreptul necunoscute unui asemenea dualist; după părerea sa, omul nu poate să-şi creeze decât reprezentanţi conceptuali pentru elementul obiectiv real. Firul care face legătura de unire între lucruri şi care leagă lucrurile între ele şi în mod obiectiv de spiritul nostru individual (ca lucrul în sine), se află dincolo de conştienţă, într-o entitate în sine, despre care nu am putea avea în conştienţa noastră decât tot un reprezentant conceptual.

Dualismul îşi închipuie că întreg universul s-ar reduce la o schemă abstractă de concepte, dacă el nu ar stabili şi raporturi reale alături de raporturile conceptuale dintre lucruri. Cu alte cuvinte: dualistului i se pare că principiile conceptuale care pot fi descoperite de gândire sunt prea aeriene, şi de aceea mai caută principii reale pe care acestea să se poată sprijini.

Să examinăm mai îndeaproape aceste principii reale. Omul naiv (realistul naiv) consideră lucrurile lumii exterioare ca realităţi. Dovada acestei realităţi rezidă, pentru el, în faptul că poate prinde aceste lucruri cu mâinile, le poate vedea cu ochii. Afirmaţia: „Nu există nimic ce nu poate fi perceput”, trebuie considerată ca prima axiomă a omului naiv, o afirmaţie care poate fi acceptată tot atât de bine şi invers: „Tot ceea ce poate fi perceput, există”. Cea mai bună dovadă pentru această afirmaţie o constituie credinţa pe care omul naiv o are în

nemurire şi în spirite. El îşi reprezintă sufletul ca fiind o materie fină şi senzorială, care, în anumite condiţii, poate fi văzută şi de omul obişnuit (credinţa naivă în fantome).

Faţă de această lume reală a realistului naiv, pentru el, tot restul lumii, prin urmare lumea ideilor, este ireală şi „pur conceptuală”. Ceea ce adăugăm lucrurilor prin gândire sunt numai *gânduri despre* lucruri, iar gândirea nu adaugă percepţiei nimic real.

Omul naiv consideră însă percepţia simţurilor ca singura dovadă a realităţii nu numai în ceea ce priveşte existenţa lucrurilor, ci şi în ceea ce priveşte fenomenele. După părerea sa, un lucru poate acţiona asupra unui alt lucru, numai dacă de la acest lucru porneşte spre celălalt o forţă, perceptibilă cu ajutorul simţurilor, care să-l cuprindă pe acesta din urmă. Mai demult, în fizică se credea că din corpuri se revarsă o substanţă foarte fină, care pătrunde în suflet prin organele simţurilor noastre. Această substanţă nu poate fi văzută, aşa se spunea, din cauză că simţurile noastre sunt prea grosolane faţă de fineţea ei. Principial, acestei substanţe i se atribuia realitate, din aceleaşi motive din care aceasta era atribuită şi obiectelor din lumea simţurilor, adică din cauza formei sale de existenţă, care era concepută ca fiind analogă aceleia a realităţilor sensibile.

Entităţii de sine stătătoare a realităţilor ce pot fi trăite în mod conceptual, conştienţa naivă nu îi atribuie o realitate în sensul în care o atribuie realităţilor ce pot fi trăite pe plan sensibil. Un obiect conceput „numai în gând” rămâne o himeră câtă vreme nu ne putem convinge prin simţuri de realitatea lui. Pe scurt, omul naiv pretinde, alături de mărturia conceptuală a gândirii sale, şi mărturia reală a simţurilor. În această necesitate a omului naiv trebuie să căutăm cauzele din care au luat naştere formele primitive ale credinţei în revelaţii. Dumnezeu, care ne este dat prin gândire, va rămâne întotdeauna pentru conştienţa naivă numai un Dumnezeu „*gândit*”. Conştienţa naivă pretinde ca revelaţia să fie accesibilă percepţiei simţurilor. Dumnezeu trebuie să apară în trup. Mărturia pe care ne-o dă gândirea are, pentru acesta, puţină importanţă. Mai important este ca existenţa Divinităţii să fie dovedită printr-un fapt ce se poate constata pe calea simţurilor, prin transformarea apei în vin.

Omul naiv consideră chiar şi actul cunoaşterii drept un proces asemănător proceselor senzoriale. Lucrurile fac o *impresie* în suflet sau emit imagini care pătrund în suflet prin simţuri, etc.

Omul naiv consideră real ceea ce poate percepe cu simţurile, iar lucrurile despre care nu poate dobândi o asemenea percepţie, cum ar fi Dumnezeu, suflet, cunoaştere etc., el şi le reprezintă în mod analog cu cele percepute.

Dacă realismul naiv ar vrea să întemeieze o ştiinţă, aceasta va putea consta numai dintr-o *descriere* exactă a conţinutului percepţiilor. Pentru el, noţiunile sunt numai un mijloc pentru a ajunge la scop. Ele există pentru a crea complementarul conceptual al percepţiilor. Pentru lucrurile înseşi, ele nu înseamnă nimic. Realistul naiv consideră reale numai exemplarele speciei lalelelor pe care le vedem sau le putem vedea. Ideea lalelei este, pentru el, o abstracţie, o imagine-gând, pe care sufletul şi-o formează din caracteristicile comune ale tuturor lalelelor.

Realismul naiv, împreună cu principiile sale despre realitatea lucrurilor percepute, este combătut de experienţă, care ne învaţă că tocmai conţinutul percepţiilor este de natură trecătoare. Laleaua pe care o văd este astăzi reală; după un an, ea va dispărea în neant. Ceea ce s-a afirmat este *specia* lalelei. Dar pentru realismul naiv această specie nu este *„decât”* o *idee,* şi nu o realitate. Această concepţie se vede, prin urmare, în situaţia de a privi cum realităţile ei apar şi dispar, în timp ce realitatea ideală care, după părerea sa este ireală, se afirmă. Aşadar, realismul naiv trebuie să admită pe lângă percepţii, şi ceva ideal. El trebuie să admită entităţi pe care nu le poate percepe cu simţurile fizice. Se împacă însă cu sine însuşi, prin aceea că îşi reprezintă forma lor de existenţă analogă cu aceea a obiectelor sensibile. Astfel de realităţi admise în mod ipotetic sunt forţele invizibile, prin care lucrurile fizice acţionează unele asupra altora. Un astfel de lucru este ereditatea, care continuă să acţioneze dincolo de individ şi ea e motivul că dintr-un individ ia naştere un nou individ, care îi seamănă şi în felul acesta specia se menţine. Un astfel de lucru este principiul vital ce străbate trupul organic, sufletul, pe care conştienţa naivă şi l-a reprezentat întotdeauna, ca fiind analog realităţilor sensibile şi, în sfârşit, un astfel de lucru este, pentru realistul naiv, chiar şi Fiinţa Divină. El îşi reprezintă această Fiinţă Divină ca fiind activă într-un fel care corespunde cu totul cu ceea ce poate *fi perceput* drept mod de a acţiona al omului: anume antropomorf.

Fizica modernă explică senzaţiile simţurilor drept procese ale celor mai mici părţi ale corpurilor şi ale unei substanţe infinit de subtile, ale eterului sau ale unei substanţe asemănătoare. Aşa bunăoară, ceea ce simţim drept căldură în spaţiul pe care îl ocupă un corp producător de căldură nu este altceva decât o mişcare a particulelor din care se compune acel corp. Aici se face din nou o analogie între o realitate perceptibilă şi una neperceptibilă. Am putea spune că analogul sensibil al noţiunii „corp” este, în acest sens, interiorul unui spaţiu închis din toate părţile, în care se mişcă, în toate direcţiile, nişte bile elastice, izbindu-se unele de altele şi ciocnindu-se de pereţi etc.

Fără astfel de presupuneri, lumea realismului naiv s-ar descompune într-un agregat incoerent de percepţii, fără raporturi reciproce, care nu s-ar uni în nici un fel de unitate. E clar, însă, că, la aceste presupuneri realismul naiv poate să ajungă numai printr-o inconsecvenţă. Dacă vrea să rămână credincios principiului său fundamental, după care, realitate au numai lucrurile care pot fi percepute, trebuie să admită că acolo unde nu percepe nimic, nu are voie să presupună nici o realitate. Din punctul de vedere al realismului naiv, forţele imperceptibile, care acţionează din obiectele perceptibile, sunt propriu-zis ipoteze neîndreptăţite. Şi fiindcă nu cunoaşte o altă realitate, el înzestrează aceste forţe ipotetice cu un conţinut perceptibil. Prin urmare, el aplică o formă de existenţă (existenţa perceptibilă) într-un domeniu în care îi lipseşte singurul său mijloc, care poate face dovada acestei forme de existenţă: perceperea sensibilă.

Această concepţie despre lume, plină de contradicţii, duce la realismul metafizic. Acesta construieşte, alături de realitatea perceptibilă, încă o realitate, o realitate imperceptibilă, pe care şi-o reprezintă ca fiind analogă celei dintâi. De aceea, realismul metafizic este, în mod necesar, dualism.

Acolo unde realismul metafizic semnalează un raport între lucrurile perceptibile (apropiere prin mişcare, dobândirea conştienţei despre un obiect etc.) el aşează o realitate. Raportul pe care îl observă îl poate exprima numai prin gândire, dar nu-l poate percepe. Raportul conceptual este transformat, în mod arbitrar, într-un lucru asemănător celor perceptibile. Pentru această orientare de gândire, lumea reală se compune din obiectele perceptibile, care se găsesc într-o veşnică devenire – apar şi dispar – şi din forţele imperceptibile, din care sunt produse obiectele perceptibile şi care reprezintă elementul permanent.

Realismul metafizic este un amestec – plin de contradicţii – între realism naiv şi idealism. Forţele sale ipotetice sunt entităţi imperceptibile, înzestrate cu calităţi perceptibile. El s-a hotărât ca, alături de domeniul lumii perceptibile, pentru a cărui formă de existenţă posedă mijloace de cunoaştere, să admită încă un domeniu, în care nu se poate folosi de aceste mijloace şi de care poate lua cunoştinţă numai prin gândire. Dar el nu se poate hotărî, în acelaşi timp, să recunoască forma de existenţă pe care i-o mijloceşte gândirea, noţiunea (ideea), ca un factor tot atât de îndreptăţit, alături de percepţie. Dacă vrem să evităm contradicţia percepţiei imperceptibile, trebuie să admitem că raporturile dintre percepţii, stabilite prin gândire, nu au pentru noi o altă formă de existenţă decât aceea a noţiunii. Îndepărtând din realismul metafizic partea nejustificată, lumea ni se prezintă ca o sumă de percepţii şi de raporturi conceptuale (ideale). Realismul metafizic se transformă astfel într-o concepţie despre lume care pretinde,

pe seama percepțiilor, principiul perceptibilității, iar pentru stabilirea raporturilor dintre percepții pretinde principiul activității gânditoare. Această concepție despre lume nu poate admite alături de lumea percepțiilor şi de lumea noțiunilor, o a treia lume, în care să aibă valoare simultan cele două principii: aşa-numitul principiu real şi principiul ideal.

Dacă realismul metafizic afirmă că alături de raportul ideal dintre obiectele de perceput şi subiectul său perceptor, trebuie să existe şi raportul real dintre „lucrul în sine" al percepției şi „lucrul în sine" al subiectului perceptor (al aşa-numitului spirit individual), afirmația sa se întemeiază pe falsa presupunere a unui proces existențial imperceptibil, analog proceselor din lumea simțurilor. Realismul metafizic mai spune apoi: eu pot stabili cu lumea percepțiilor mele un raport conştient-ideatic, dar cu lumea reală pot stabili numai un raport dinamic, de forțe. Făcând o astfel de afirmație, el comite o greşeală tot atât de condamnabilă ca cea de mai sus. Despre un raport de forțe nu poate fi vorba decât în lumea percepțiilor (în domeniul simțului tactil), dar nu şi în afara acesteia.

Concepția caracterizată mai sus, în care se încadrează realismul metafizic, după ce l-am epurat de elementele contradictorii, vrem să o numim monism, fiindcă ea uneşte realismul unilateral cu idealismul, într-o unitate superioară.

Pentru realismul naiv, lumea reală este o totalitate de obiecte de percepție; pentru realismul metafizic, realitatea constă nu numai din percepții, ci şi din forțe imperceptibile; în locul forțelor imperceptibile, monismul aşează raporturile conceptuale, pe care le dobândeşte prin gândire. Aceste raporturi sunt însă *legile naturii.* O lege a naturii nu este altceva decât expresia conceptuală a raportului dintre anumite percepții.

Monismul nu ajunge deloc în situația de a pune problema altor principii în afară de percepție şi noțiune, prin care să ajungă la o explicație a realității. El ştie că în întreg domeniul realității, nu găseşte *nici un motiv* pentru aceasta. În lumea percepției, aşa cum se prezintă ea în mod direct perceperii noastre, monismul vede o jumătate de realitate. El află realitatea întreagă în unirea lumii percepției cu lumea noțiunilor. Realistul metafizic poate reproşa monistului: S-ar putea întâmpla ca, pentru organizarea ta, procesul de cunoaştere să fie desăvârşit, adică să nu-i lipsească nici un element. Nu ştii însă cum se oglindeşte lumea într-o inteligență cu altă organizare decât a ta. Monistul va răspunde: chiar dacă există alte inteligențe decât cele omeneşti şi chiar dacă percepțiile lor au altă înfățişare decât aceea a percepțiilor noastre, pentru mine are importanță numai ceea ce ajunge din ele la mine, prin percepție şi noțiune. Prin perceperea mea, prin această percepere specifică omului, eu mă situez față de obiect ca subiect.

Prin aceasta, legătura dintre lucruri este întreruptă. Subiectul restabileşte această legătură prin gândire. În urma acestui lucru el se reintegrează în totalitatea universului. Fiindcă acest întreg apare rupt în locul dintre percepţia şi noţiunea noastră numai datorită subiectului nostru, în unirea acestor două ne este dată şi o adevărată cunoaştere. Pentru fiinţe dotate cu alte facultăţi de percepţie (spre exemplu cu un număr dublu de organe senzoriale), legătura dintre lucrurile lumii ar apărea întreruptă în alt loc, şi restabilirea ei trebuie să se facă, deci, pe o cale specifică acestor fiinţe. Problema limitelor cunoaşterii există numai pentru realiştii naivi şi metafizici, care văd în conţinutul sufletului numai o reprezentare conceptuală a lumii. Pentru ei, ceea ce se găseşte în afara subiectului este ceva absolut, ceva ce există prin sine însuşi, iar conţinutul subiectului este o imagine a acestuia, care se găseşte de-a dreptul în afara acestui absolut. Perfecţiunea cunoaşterii depinde de mai marea sau mai mica asemănare a imaginii cu obiectul absolut. O fiinţă cu mai puţine simţuri decât omul va percepe din lume o parte mai mică, o fiinţă cu mai multe simţuri va percepe o parte mai mare. Drept urmare, prima fiinţă va avea o cunoaştere mai puţin desăvârşită decât cea din urmă.

Monismul vede problema altfel. Locul unde universul ne apare rupt în subiect şi obiect este determinat de organizarea fiinţei perceptoare. Faţă de acest subiect determinat, obiectul nu este o realitate absolută, ci ceva relativ. În consecinţă, reclădirea unei punţi peste acest antagonism nu poate fi făcută decât pe o cale cu totul specifică, proprie subiectului omenesc. De îndată ce eul, care s-a despărţit de lume în actul percepţiei, se reintegrează, prin reflecţie gânditoare, în unitatea lumii, încetează orice alte probleme care erau numai o consecinţă a despărţirii.

O fiinţă care ar avea o altă alcătuire decât aceea a omului, ar avea un alt fel de cunoaştere. Omul are o alcătuire în măsură de a putea răspunde la problemele pe care i le pune propria sa fiinţă.

Realismul metafizic trebuie să-şi pună întrebarea: prin ce ne sunt date nouă datele percepţiei? Prin ce este afectat subiectul?

Pentru monism, percepţia este determinată de subiect. Acesta dispune însă de gândire, cu ajutorul căreia poate face ca amintita determinare pe care el însuşi a provocat-o, să înceteze din nou.

Realismul metafizic ajunge în faţa unei noi dificultăţi, când încearcă să explice asemănarea dintre imaginile pe care le au despre lume diferitele individualităţi omeneşti. El trebuie să-şi pună întrebarea: cum se întâmplă că imaginea despre lume, pe care mi-o construiesc cu ajutorul noţiunilor mele şi al percepţii-

lor determinate în mod subiectiv, este asemănătoare imaginii pe care şi-o construieşte o altă individualitate omenească, cu ajutorul aceloraşi doi factori subiectivi? În general, cum pot trage concluzii pentru imaginea pe care şi-o face un om despre lume, din imaginea mea subiectivă? Din faptul că oamenii se pot înțelege în mod practic, realistul metafizic trage concluzia că imaginile subiective despre lume ale acestora sunt asemănătoare. Asemănarea dintre aceste imagini despre lume îl determină în continuare să tragă concluzii asupra egalității spiritelor individuale ce se află la temelia subiectelor perceptoare particulare, cu alte cuvinte, asupra „eului în sine" care stă la temelia subiectelor.

Deci tragem dintr-o sumă de efecte această concluzie asupra caracterului cauzelor care stau la baza acestor efecte. Se crede că, examinând un număr suficient de cazuri, ajungem să cunoaştem desfăşurarea lucrurilor în aşa fel, încât vom putea şti care vor fi efectele acestor cauze şi în alte împrejurări. Astfel de concluzii se obțin prin aşa-numita „metodă inductivă". O astfel de concluzie o numim concluzie inductivă. Noi ne vom vedea nevoiți să modificăm rezultatele concluziilor obținute cu această metodă, de îndată ce, în urma unei observații, rezultă ceva neaşteptat, căci caracterul rezultatului este, totuşi, determinat numai de aspectul individual al observației făcute. Realistul metafizic afirmă, însă, că această cunoaştere condiționată a cauzelor este absolut suficientă pentru nevoile vieții practice.

Concluziile obținute pe cale inductivă constituie temelia metodică a realismului metafizic modern. Exista o vreme în care oamenii îşi închipuiau că dintr-o noțiune se poate scoate ceva ce nu mai este noțiune. Ei credeau că ființele metafizice reale, de care avea cândva nevoie realismul metafizic, pot fi cunoscute pornind de la noțiuni. Astăzi, acest fel de a filosofa este depăşit şi abandonat. În schimb, însă, oamenii cred că, dintr-un suficient număr de realități ale percepției pot trage concluzii asupra caracterului pe care îl are lucrul în sine ce stă la temelia acestor realități. Aşa cum altădată oamenii încercau să ajungă la elementul metafizic pornind de la noțiuni, astăzi cred că îl pot afla pornind de la percepție. Fiindcă noțiunile i se prezintă omului într-o claritate desăvârşită, se credea că din ele se poate deduce şi elementul metafizic cu o siguranță absolută. Percepțiile nu ni se prezintă cu aceeaşi claritate desăvârşită. Între o percepție întâlnită ulterior şi percepția de aceeaşi natură întâlnită anterior există o oarecare deosebire. De aceea, concluziile trase dintr-o percepție anterioară sunt mereu întrucâtva modificate de concluziile trase din percepțiile ulterioare. Formațiunea metafizică obținută pe această cale este deci o formațiune relativ corectă, supusă unor corecturi viitoare. Metafizica lui Eduard von Hartmann[39I, 39II] – care a pus pe foaia

de titlu a primei sale opere, ca motto, cuvintele: «Rezultate speculative obținute după metoda inductivă a științelor naturii» –, are un caracter determinat de aceste principii metodice.

Felul în care realistul metafizic ne înfățişează astăzi lucrurile în sine a fost dobândit prin metoda inductivă. Prin considerări asupra procesului de cunoaştere, acesta ajunge la convingerea că alături de lumea „subiectivă”, cognoscibilă prin percepție şi noțiune, există o lume obiectivă şi reală. El îşi închipuie că poate determina proprietățile acestei realități obiective din percepții prin metoda inductivă.

Adaos la noua ediție (1918). Observarea nepărtinitoare a trăirii în percepție şi noțiune, aşa cum am încercat a o descrie în expunerile anterioare, este tulburată mereu de anumite reprezentări care apar în domeniul științelor naturii. Cei ce se situează pe tărâmul acestor științe îşi spun: ochii percep în spectrul solar culori de la roşu la violet. Dar, dincolo de violet, în spațiul de radiație al spectrului există forțe pe care ochiul nu le mai percepe, dar care corespund unui efect chimic. Tot aşa, dincolo de roşu, se găsesc radiații care produc numai efecte de căldură. Reflectând asupra acestor fenomene şi asupra fenomenelor asemănătoare, se ajunge la părerea că extinderea lumii percepțiilor omeneşti este determinată de puterea de cuprindere a simțurilor de care dispune omul, şi că acesta ar avea înaintea sa o cu totul altă lume, dacă, pe lângă simțurile pe care le are, ar mai avea şi altele, sau dacă, în general, ar avea alte simțuri. Cel ce se dedă fanteziilor exagerate – în această privință, strălucitele descoperiri ale științelor modeme oferă un prilej într-adevăr seducător – poate ajunge foarte uşor să afirme că, cu toate acestea, în câmpul de observație al omului intră numai ceea ce poate acționa asupra simțurilor de care dispune organizarea noastră. El nu are nici un drept de a considera lumea limitată a percepțiilor sale, care este determinată de organizarea sa, ca hotărâtoare, în ceea ce priveşte realitatea. Căci fiecare simț nou ne-ar pune în fața unei alte imagini a realității. În cadrul limitelor corespunzătoare, toate acestea pot fi considerate ca păreri absolut îndreptățite. Dar dacă cineva se lasă influențat de aceste păreri în observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepție şi noțiune, el îşi închide drumul ce duce spre o cunoaştere a omului şi a lumii, cunoaştere care îşi are rădăcinile în realitate. Trăirea lăuntrică a esenței gândirii, deci prelucrarea activă a lumii noțiunilor, este cu totul altceva decât trăirea unui element perceptibil prin simțuri. Oricâte simțuri ar mai avea

omul, nici unul nu i-ar da realitatea, dacă el nu ar străbate lucrurile pe care i le mijlocesc aceste simțuri printr-o activitate gânditoare, cu noțiuni, şi fiecare simț, de orice natură ar fi el, dacă este străbătut în acest fel cu noțiuni, dă omului posibilitatea de a trăi în realitate. Problema raportului dintre om şi lumea reală nu are nimic de a face cu fantezia unora despre natura cu totul diferită a percepțiilor pe care le putem avea cu ajutorul altor simțuri. Trebuie să recunoaştem că *fiecare* imagine de percepție este determinată în înfățişarea sa, de organizarea ființei perceptoare, dar că imaginea de percepție străbătută de contemplarea gânditoare trăită îl duce pe om în realitate. Nu descrierea fantastică a înfățişării pe care ar trebui s-o aibă lumea, pe care am privit-o cu alte simțuri decât cu simțurile obişnuite ale omului, îl poate îndemna pe acesta să caute cunoaşterea raportului său față de lume, ci cunoştința că *fiecare* percepție exprimă numai o parte a realității care se ascunde în ea, deci cunoştința că percepția ne abate de la *propria sa realitate.* Acestei înțelegeri i se alătură o a doua, şi anume cunoştința că gândirea ne conduce la o altă parte a realității, care se găseşte ascunsă în percepție. Observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepție şi noțiunea elaborată printr-o activitate gânditoare, poate fi tulburată şi atunci când, în domeniul fizicii, se iveşte necesitatea de a nu vorbi despre elementele care pot fi percepute în mod concret, ci despre mărimile abstracte, imperceptibile ale liniilor de forțe electrice sau magnetice etc. *S-ar părea* că aceste elemente ale realității, despre care vorbeşte fizica, nu ar avea nimic de a face nici cu realitatea perceptibilă, nici cu noțiunea elaborată cu gândirea activă. Şi, totuşi, o asemenea concepție se întemeiază pe o autoînşelare. Deocamdată, important este că *tot* ceea ce se elaborează în domeniul fizicii – în măsura în care aceste elaborări nu reprezintă nişte ipoteze neîndreptățite, de care nu ne ocupăm –,a fost dobândit prin percepție şi noțiune. Ceea ce, în aparență, constituie un conținut imperceptibil, fizicianul îl transpune, dintr-un just instinct de cunoaştere, în domeniul percepțiilor şi gândeşte asupra acestui conținut în noțiuni pe care le foloseşte în mod curent, în acest domeniu. Aşa bunăoară, forțele active în câmpul electric sau magnetic nu pot fi cunoscute altfel, *în esența lor,* decât printr-un proces de cunoaştere care se desfăşoară între percepție şi noțiune. O multiplicare sau o configurare de alt gen a simțurilor omeneşti ne-ar da alte percepții, o îmbogățire sau o modificare a experienței omeneşti. Dar şi *aceste* experiențe noi ar trebui să fie cu adevărat cunoscute printr-un raport de reciprocitate dintre noțiune şi percepție. *Aprofundarea* procesului de cunoaştere depinde de forțele intuiției (vezi pag. 62) care se manifestă în gândire. Această intuiție poate coborî, în *trăirea* la care ajungem prin gândire, până la substraturile mai mult sau mai puțin adânci ale realității.

Prin extinderea imaginii noastre de percepție, această adâncire poate primi impulsuri şi, pe această cale, ea poate fi indirect favorizată. Coborârea în adâncuri, pe care o întreprindem pentru a găsi realitatea, nu trebuie confundată *niciodată* cu imaginea, mai extinsă ori mai redusă, a percepțiilor, care *întotdeauna* reprezintă numai o parte a realității, partea condiționată de organizarea noastră. Cel ce nu se pierde în *abstracțiuni,* va recunoaşte că, pentru fizică, lumea percepțiilor *cuprinde* în sine elemente pentru care nu avem un simț, aşa cum avem pentru culoare şi sunet. Ființa *concretă* a omului nu este determinată numai prin percepția directă de care ia cunoştință prin organizarea sa, ci şi prin aceea că el exclude alte percepții din această percepție directă. Aşa după cum, în viață, alături de starea de veghe conştientă este necesară starea de somn inconştientă, tot aşa, în trăirea de sine a omului, alături de cercul percepțiilor sale fizice, este necesar un cerc – mult mai mare chiar – de elemente fizic imperceptibile, în câmpul căruia îşi au originea percepțiile sale sensibile. Toate acestea au fost spuse, în mod indirect, încă în primele expuneri din această carte. Autorul ei face aici această adăugire, fiindcă i-a fost dat să vadă că unii cititori n-au citit aceste lucruri suficient de exact. Trebuie să mai avem apoi în vedere că ideea *percepției,* aşa cum a fost dezvoltată în această scriere, nu poate fi confundată cu aceea a percepției exterioare, sensibile, care nu este decât un caz special al ei. Din expunerile anterioare s-a văzut şi, din cele ce vor urma se va vedea şi mai mult, că aici se înțelege prin percepție orice realitate de natură fizică *şi spirituală* pe care omul o întâlneşte înainte ca ea să fi fost cuprinsă de noțiunea elaborată în mod activ. Pentru a avea percepții de natură sufletească sau spirituală, nu sunt necesare simțuri în sensul în care sunt considerate ele în mod obişnuit. S-ar putea spune că o astfel de extindere a felului de a vorbi este inadmisibilă. Această extindere, însă, este *absolut necesară,* dacă nu vrem ca, în anumite domenii, lărgirea procesului de cunoaştere să fie încătuşată tocmai din cauza modului de a vorbi. Cel ce vorbeşte despre percepție *numai* în sensul de percepție senzorială, nu ajunge la o noțiune utilizabilă în procesul de cunoaştere, nici în ceea ce priveşte *această* percepție senzorială. Uneori noțiunea *trebuie* extinsă pentru ca să primească într-un domeniu mai redus, sensul ce i se cuvine. Câteodată mai trebuie să adăugăm elemente noi conținutului unei noțiuni, pentru ca acest conținut să-şi găsească justificarea sau chiar precizarea. Astfel, la pagina 68 din această carte se spune: „Deci, reprezentarea este o noțiune individualizată". Față de această afirmație, mi s-a reproşat[40I, 40II] că ar fi un fel neobişnuit de a vorbi. Dar acest fel de a vorbi este necesar dacă vrem să descoperim ce este în mod propriu-zis o reprezentare. Unde ar ajunge procesul de cunoaştere, dacă tuturor celor ce ar fi

puşi în situaţia de a da sensul just noţiunilor, le-am face obiecţia: „acesta este un fel neobişnuit de a vorbi”?

REALITATEA LIBERTĂȚII

VIII
FACTORII VIEȚII

Să recapitulăm ceea ce am dobândit în capitolele anterioare. Lumea i se înfățişează omului ca o multiplicitate, ca o sumă de elemente unitare simple. Unul dintre aceste elemente unitare simple, o ființă între celelalte ființe, este omul însuşi. Deocamdată, această înfățişare a lumii o considerăm *ca dată,* şi întrucât nu o dezvoltăm printr-o activitate conştientă, ci o găsim gata formată, o numim *percepție.* În lumea percepțiilor ne percepem şi pe noi înşine. Această autopercepție ar rămâne, pur şi simplu, o percepție printre alte multe percepții, dacă din sânul acestei autopercepții nu ar apare ceva care s-ar dovedi în stare să facă o legătură între percepții, în general şi să facă deci şi o legătură între suma tuturor celorlalte percepții şi sinea noastră. Acest ceva care apare din auto-percepție nu mai este o simplă percepție. Nici nu ne este dat aşa, pur şi simplu, cum ne este dată percepția. El este chemat la viață printr-o activitate. La început, avem impresia că acest ceva este legat de ceea ce percepem drept sinea noastră. Dar, în ceea ce priveşte semnificația sa interioară, e deasupra acestei sine. El adaugă percepțiilor particulare determinări conceptuale care au un raport între ele şi care constituie un tot. Acest ceva dobândit prin autopercepție este determinat tot în mod ideal, şi este opus obiectelor, drept subiect sau „eu". Acest „ceva" este gândirea, iar determinările ideale sunt noțiunile şi ideile. De aceea, gândirea se exprimă în primul rând în percepția sinei; dar ea nu este numai subiectivă; căci sinea se indică drept subiect abia cu ajutorul gândirii. Această raportare gânditoare la noi înşine este o determinare vitală a personalității noastre. Prin ea ducem o existență pur ideală. Prin ca ne simțim ființe gânditoare. Această determinare vitală a existenței noastre ar rămâne pur conceptuală (logică), dacă ei nu i s-ar adăuga şi alte determinări ale sinei noastre. În acest caz, am fi nişte ființe a căror viață s-ar epuiza în stabilirea de raporturi pur conceptuale între o percepție şi alta, între acestea şi noi înşine. Dacă numim cunoaştere stabilirea unui asemenea raport bazat pe gândire, iar starea sinei noastre dobândită prin acelaşi raport o numim starea de a şti, ar trebui să ne considerăm – în caz că presupunerea de mai sus s-ar împlini – o ființă exclusiv cunoscătoare şi ştiutoare.

Dar presupunerea de mai sus nu se împlineşte. Noi nu raportăm percepţiile la noi înşine numai în mod ideal, prin noţiuni, ci şi cu ajutorul sentimentelor, aşa cum am arătat. Deci, nu suntem fiinţe cu un conţinut de viaţă pur conceptual. Realistul naiv vede chiar în viaţa de sentimente o viaţă mai reală a personalităţii decât în elementul pur ideal al stării de a şti (cunoaşterii). Iar, din punctul său de vedere, el are perfectă dreptate, când judecă lucrurile în acest fel. Căci sentimentul este la început, în domeniul subiectiv, ceea ce în domeniul obiectiv este percepţia. Fiindcă, potrivit principiului fundamental al realismului naiv, tot ceea ce poate fi perceput este real, de aceea sentimentul este chezăşie pentru realitatea propriei noastre personalităţi. Dar, dacă monismul amintit aici vrea să-şi reprezinte sentimentul ca pe o realitate desăvârşită, el trebuie să acorde şi acestui sentiment completarea pe care socoteşte necesar a fi acordată percepţiei. Pentru acest monism sentimentul este o realitate nedesăvârşită, care, în forma ei primară, în forma în care ne este dat, nu conţine încă pe cel de al doilea factor al său, noţiunea sau ideea. De aceea în viaţă, atât sentimentul cât şi percepţia apar întotdeauna *înaintea* cunoaşterii. Mai întâi avem sentimentul existenţei, şi abia în decursul treptatei noastre evoluţii cucerim punctul unde apare în propria noastră existenţă simţită în mod obscur, noţiunea sinei noastre. Ceea ce, *pentru noi,* apare abia mai târziu, este însă de la început legat în mod inseparabil de sentiment. Datorită acestei împrejurări, omul naiv ajunge la credinţa că, în simţire, existenţa i se prezintă direct, iar în cunoştinţă i se prezintă numai indirect. De aceea, dezvoltarea vieţii de simţire este, pentru el, cel mai important lucru. El crede că ajunge să înţeleagă sensul lucrurilor din lume, abia după ce le primeşte în simţirea sa. Nu caută să facă un mijloc de cunoaştere din cunoştinţă, ci din sentiment. Fiindcă sentimentul este ceva absolut individual, ceva asemănător percepţiei, această filosofie a sentimentului declară un principiu care are semnificaţie numai în cadrul personalităţii sale, drept principiu universal. El caută să pătrundă întreaga lume cu sinea sa. Ceea ce monismul amintit aici caută să înţeleagă cu ajutorul noţiunilor, adeptul filosofiei simţirii caută să dobândească cu ajutorul sentimentului, şi consideră această legătură a sa cu obiectele, ca fiind cea mai directă.

Curentul filosofic pe care l-am caracterizat aici, filosofia sentimentului, este denumit adeseori *mistică.* Eroarea unei concepţii mistice, la temelia căreia stă numai sentimentul, constă în faptul că ea vrea să *trăiască* ceea ce ar trebui să ştie, că vrea să ridice un principiu individual, sentimentul, la rangul de principiu universal.

Simțirea este un act pur individual, o raportare a lumii exterioare la subiectul nostru, în măsura în care acest raport își găsește expresia într-o trăire pur subiectivă.

Există și o altă manifestare a personalității omenești. Eul participă, prin gândire, la viața universală. Cu ajutorul ei, el raportează, în mod pur ideal (conceptual), percepțiile la sine însuși, iar pe sine însuși la percepții. În sentiment, eul trăiește un raport al obiectelor față de subiectul său; în *voință* se petrece contrariul. În voință avem în fața noastră tot o percepție, și anume percepția raportului individual dintre sinea noastră și obiect. Ceea ce, în voință, nu este un factor pur ideal, este, la fel, un simplu obiect de percepere, ca oricare alt lucru din lumea exterioară.

Cu toate acestea, realismul naiv crede că și aici are de a face cu o existență mult mai reală decât aceea pe care o putem dobândi prin gândire. Pentru el, voința este un element în care el vede, în *mod direct,* o desfășurare, o realitate cauzală, în contrast cu gândirea care cuprinde această desfășurare abia în noțiune. Ceea ce săvârșește eul prin voința sa reprezintă, pentru o astfel de concepție, un proces pe care omul îl trăiește în mod direct. Adeptul acestei filosofii crede că a descoperit în voință un punct adevărat de plecare în dezvăluirea procesului universal. În timp ce toate celelalte fenomene pot fi urmărite numai din afară, prin percepție, el crede că în voință ne este dat un fenomen real care poate fi trăit în mod absolut direct. Forma de existență în care i se înfățișează voința, înăuntrul sinei sale, devine pentru el un principiu adevărat al realității. Propria sa voință i se înfățișează ca un caz special al procesului universal general, iar acesta din urmă îl apare, prin urmare, ca voință generală. Voința devine principiul universal, așa după cum în mistica sentimentului, sentimentul devine principiu de cunoaștere. Acest fel de a concepe lucrurile se numește *filosofia voinței* (thelism). Ea face dintr-un element care poate fi trăit numai în mod individual, un factor constituant al lumii.

Așa cum mistica sentimentului nu poate fi numită știință, tot așa nu poate fi numită știință nici filosofia voinței. Căci atât una cât și cealaltă, afirmă că lumea nu poate fi înțeleasă pe o cale conceptuală. Alături de principiul ideal al existenței, amândouă necesită și un principiu real. Și, în parte, acest lucru este îndreptățit. Dar fiindcă, pentru sesizarea acestor două principii – așa-numite reale –, dispunem de un singur mijloc, de percepție, afirmația misticei sentimentului și aceea a filosofiei voinței poate fi formulată și în felul următor: avem două izvoare ale cunoașterii, cel al gândirii și cel al percepției, dintre care acesta din urmă ni se înfățișează ca trăire individuală în sentiment și voință. Dat fiind faptul că

ceea ce emană dintr-un izvor, trăirile, nu poate fi primit de către aceste două concepții, direct în sfera celuilalt izvor, în aceea a gândirii, cele două moduri de cunoaştere, perceperea şi gândirea, rămân separate, fiinţează una lângă cealaltă, fără ca între ele să existe o mijlocire mai înaltă. Alături de principiul ideal, la care se poate ajunge prin cunoştinţă, în lume trebuie să mai existe încă un principiu, un principiu real, pe care nu-l putem cuprinde cu gândirea. Cu alte cuvinte, mistica sentimentului şi filosofia voinței sunt tot un realism naiv, fiindcă atât una, cât şi cealaltă susțin afirmația: ceea ce percepem direct este real. Față de realismul naiv propriu-zis, ele mai comit inconsecvența că fac dintr-o anumită formă a perceperii (simțirea şi voința) un mijloc exclusiv de cunoaştere a existenței, cu toate că acest lucru îl pot face numai dacă, în general, aderă la principiul: ceea ce percepem este real. Prin urmare, ele ar trebui să acorde aceeaşi valoare de cunoaştere şi perceperii exterioare.

Prin faptul că filosofia voinței transpune voința şi în *acele* sfere ale existenței, în care aceasta nu poate fi trăită în mod direct, aşa cum poate fi trăită în sfera propriului nostru subiect, ea devine realism metafizic. Ea admite, în mod ipotetic, un principiu în afara subiectului, pentru care trăirea subiectivă este singurul criteriu al realității. Filosofia voinței, ca realism metafizic, este supusă criticii din capitolul anterior, care trebuie să recunoască şi să învingă momentul plin de contradicții al fiecărui realism metafizic şi să recunoască faptul că voința este un fenomen general al lumii numai în măsura în care ea se raportează, în mol ideal, la restul lumii.

Adaos la noua ediție (1918). Dificultatea de a observa gândirea, în ființa sa, se află în împrejurarea că atunci când sufletul examinator îşi îndreaptă atenția asupra acestei ființe, ea se sustrage cu prea multă uşurință examinării. În acest caz sufletului nu-i rămâne decât o abstracție moartă, cadavrul gândirii vii. Dacă avem în vedere numai această abstracție, ne vedem uşor constrânşi a păşi pe tărâmul „plin de viață” al misticei sentimentului sau chiar şi pe acela al metafizicii voinței. Vom găsi ciudat ca cineva să încerce a cuprinde ființa realității în „simple gânduri”. Dar, cel ce reuşeşte să aibă într-adevăr *viață în gândire,* acela va recunoaşte că bogăția lăuntrică şi *experiența,* plină de linişte şi, în acelaşi timp, de un dinamism lăuntric, a unei vieți în gândire, nu se pot nici măcar compara cu urzirea pură de sentimente sau cu contemplarea elementului voință, ca să nu mai vorbim de faptul că acestea din urmă nu pot fi puse deasupra gândirii. Tocmai

datorită bogăției ei, datorită plenitudinii interioare a trăirii, ne apare contraimaginea ei în conştiența obişnuită sufletească, drept moartă, abstractă. Nici una dintre activitățile sufletului omenesc nu poate fi răstălmăcită cu atâta uşurință, ca gândirea. Voința şi simțirea încălzesc sufletul omenesc chiar şi în amintirea stărilor lor originare. Gândirea, dimpotrivă, atunci când trăieşte numai în amintire, ne lasă mult prea uşor rece; ea face impresia că secătuieşte viața sufletească. Aceasta nu este însă decât o umbră a adevăratei sale realități, o puternică umbră a unei realități luminoase şi calde, care se scufundă şi pătrunde lumea fenomenală. Această scufundare are loc cu ajutorul puterii ce se revarsă în însăşi activitatea gânditoare şi care este puterea iubirii de natură spirituală. Nu ne este îngăduit a obiecta că cel ce vede, în acest fel, iubire în gândirea activă, nu face altceva decât să transpună în sfera acesteia un sentiment, pe acela al iubirii. Căci, această obiecție este, de fapt, o confirmare a lucrurilor pe care le-am prezentat aici. Cel ce se îndreaptă spre gândirea *ca ființă* întâlneşte atât sentimentul, cât şi voința, pe acestea din urmă chiar în realitatea lor profundă. Cel ce îşi abate atenția de la gândire şi se îndreaptă numai înspre simțire şi voință, pierde din ele adevărata realitate. Cel ce vrea să trăiască *intuitiv* în gândire, va avea şi trăirea în sentiment şi în voință. Cu totul alta este însă atitudinea pe care o ia față de această problemă mistica sentimentului şi metafizica voinței. Acestea din urmă ajung prea uşor să conchidă că *ele* se află în realitate, şi că gânditorul intuitiv îşi face „în gândurile sale abstracte” o imagine despre lume care este cu totul lipsită de căldura sentimentului, străină de realitate, întunecată şi rece.

IX
IDEEA DE LIBERTATE

În procesul de cunoaştere, noţiunea pomului este condiţionată de percepţia pomului. Pentru o anumită percepţie, eu nu pot scoate din sistemul general de noţiuni decât o anumită noţiune, o noţiune absolut precisă. Raportul dintre noţiune şi percepţie este determinat, în mod indirect şi obiectiv, de către gândire, în chiar actul de percepţie. Legătura dintre percepţie şi noţiunea sa este cunoscută abia după ce actul percepţiei a avut loc, dar interdependenţa rezidă în însăşi natura lucrului.

Altfel stau lucrurile când examinăm procesul de cunoaştere, când examinăm raportul ce se stabileşte, în actul de cunoaştere, între om şi lume. În expunerile anterioare am încercat să arătăm că asupra acestui raport ne putem lămuri numai dacă îl supunem unei observaţii nepărtinitoare, ce se îndreaptă chiar asupra lui. O justă înţelegere a acestei observaţii ajunge la concluzia că gândirea poate fi considerată ca o entitate de sine stătătoare care poate fi observată în mod direct. Cel ce găseşte necesar că, pentru a defini gândirea ca atare, trebuie să recurgă la alte lucruri, ca de pildă, la procesele fizice ale creierului, său la procesele spirituale şi inconştiente ce s-ar ascunde în spatele gândirii conştiente, acela nesocoteşte rezultatele unei nepărtinitoare observări a gândirii. Cel ce observă gândirea trăieşte, în decursul observării, direct într-o existenţă spirituală, într-o urzire a fiinţei, ce se poartă pe sine însăşi. Putem chiar spune că cel ce vrea să surprindă realitatea spirituală, sub forma în care aceasta i se prezintă omului *la început,* o poate face în gândirea ce se sprijină pe sine însăşi.

În observarea gândirii se unesc două lucruri, care de altfel *trebuie* să apară întotdeauna despărţite: noţiunea şi percepţia. Cel ce nu-şi dă seama de acest fapt, nu va vedea în noţiunile pe care le obţine în legătură cu percepţiile decât o copie, o umbră a acestor percepţii, iar percepţiile constituie, pentru el, singura şi adevărata realitate. El îşi va construi şi o lume metafizică, după modelul lumii percepţiilor sale, şi o va numi lumea atomilor, lumea voinţei, lumea inconştientă a spiritului, fiecare după felul său de a-şi reprezenta lucrurile. Şi nici nu-şi va da seama că lumea pe care şi-a făurit-o în acest fel, nu este decât o lume metafizică pe care şi-a construit-o în mod ipotetic, după modelul lumii *sale* de percepţii.

Cel ce îşi dă seama însă de realitatea pe care o întâlnim în gândire, acela va recunoaşte că în percepţie ne este dată numai o parte a realităţii şi că cealaltă parte, care îl aparţine, care o face să apară drept realitate deplină, este *trăită* atunci când pătrundem percepţia cu gândirea. În ceea ce trăim în conştienţă ca gândire, el nu va vedea umbra, copia unei realităţi, ci o realitate spirituală de sine stătătoare. Iar despre ea se poate spune că intră în conştienţa omului prin *intuiţie. Intuiţia* este trăirea conştientă a unui conţinut pur spiritual, care se desfăşoară într-o sferă pur spirituală. Natura gândirii poate fi înţeleasă numai prin intuiţie.

Numai dacă am reuşit, printr-o observaţie nepărtinitoare, să recunoaştem adevărul cu privire la natura intuitivă a gândirii, putem să eliberăm calea ce duce la cunoaşterea organizării trupeşti şi sufleteşti a omului. Înţelegem atunci că această organizare nu poate avea nici o influenţă asupra *esenţei* gândirii. La început, acest lucru *pare* a fi contrazis de faptele realităţii evidente. Pentru experienţa obişnuită, gândirea omenească apare numai datorită acestei organizări şi prin această organizare. Lucrul acesta ni se impune cu atâta tărie, încât de adevărata sa semnificaţie îşi poate da seama numai cel ce recunoaşte că gândirea, în esenţa sa, nu este întru nimic influenţată de aceasta organizare. Dar atunci, unui astfel de om nu-i va scăpa nici particularitatea raportului dintre organizarea omenească şi gândire. Această organizare nu exercită nici o influenţă asupra esenţei gândirii, ci atunci când apare activitatea gândirii, ea se retrage, activitatea sa încetează şi, prin aceasta, se creează un loc liber, iar pe locul devenit liber apare gândirea. Realitatea care acţionează în gândire are aici o misiune dublă: în primul rând ea împinge organizarea omenească înapoi în activitatea sa, şi în al doilea rând, ocupă ea însăşi locul acesteia. Căci şi prima misiune, respingerea organizării corporale este consecinţa activităţii gândirii. Şi anume este vorba despre acea parte a organizării, care pregăteşte *apariţia* gândirii. Din aceasta se vede în ce sens îşi găseşte gândirea contraimaginea ei în organizarea corporală. Dacă reflectăm asupra acestui lucru, nu vom mai confunda această contraimagine şi semnificaţia ei cu gândirea însăşi. Dacă păşim pe pământ moale, urmele picioarelor noastre se imprimă în acel pământ. Nimeni nu va fi ispitit să spună că forma acestor urme se datorează forţelor pământului, care ar acţiona de jos în sus. *Acestor* forţe nu li se va atribui nici o participare la naşterea formelor pe care le au aceste urme. Tot aşa, cel ce observă cu toată imparţialitatea entitatea gândirii, nu va atribui urmelor din organismul trupesc, o participare la această

entitate, căci aceste urme iau naştere prin aceea ca gândirea îşi pregăteşte apariția, servindu-se de trup![1]

Dar aici se iveşte o întrebare foarte importantă. Dacă organizării omeneşti nu-i revine nici o participare la esența gândirii, ce importanță are acest organism în cadrul ființei integrale a omului? Ceea ce se întâmplă în această organizare prin gândire, nu are nimic de a face cu natura gândirii, dar cu atât mai mult are de a face cu naşterea conştienței eului din această gândire. În ființa gândirii sălăşluieşte «eul» real, dar nu conştiența eului. Acest lucru este recunoscut de către toți cei ce observă gândirea cu obiectivitatea necesară. „Eul" este de găsit în interiorul gândirii; „conştiența eului" apare prin aceea că în conştiența generală se imprimă urmele activității de gândire, în sensul arătat mai sus. (Prin urmare, conştiența eului ia naştere prin organizarea corporală. Dar să nu confundăm acest lucru cu afirmația că, odată născută, conştiența eului ar rămâne dependentă de organizarea corporală. Odată născută, conştiența eului este primită în gândire şi se bucură, în continuare, de natura spirituală a acesteia).

„Conştiența eului" este clădită pe organizarea corporală a omului. Din această organizare decurg actele de voință. În sensul expunerilor precedente, omul poate ajunge la o înțelegere a raporturilor ce există între gândire, eul conştient şi actele de voință, abia după ce observă că actele de voință izvorăsc din organizarea omenească.[2]

Când vorbim despre un act de voință trebuie să avem în vedere: motivul şi mobilul acțiunii. Motivul este un factor conceptual sau un factor ce are natură de reprezentare; mobilul de acțiune este, în organizarea omenească, un factor al voinței condiționat în mod direct. Factorul conceptual sau motivul este determinantul de moment al voinței; mobilul de acțiune este un determinant de durată al individului. Motivul voinței poate fi o noțiune pură, sau o noțiune care să aibă un anumit raport cu percepția, respectiv cu o reprezentare. Noțiuni generale şi individuale (reprezentări) devin motive ale voinței, prin faptul că acționează asupra individului uman şi îl determină la o acțiune într-o anumită direcție. Una şi aceeaşi noțiune, respectiv una şi aceeaşi reprezentare, acționează însă în mod diferit asupra diferiților indivizi. Ele determină oameni diferiți la acțiuni diferite. Prin urmare, voința nu este un rezultat numai al noțiunii sau al reprezentării ci şi al constituției individuale a omului. Această constituție individuală vrem s-o

---

[1] Autorul a arătat felul în care a fost tratată concepția de mai sus în psihologie, în filozofie etc., în diferite moduri, în scrierile care au urmat acestei cărți[41I, 41II]. Aici n-am arătat decât fapte care pot fi descoperite printr-o observare nepărtinitoare a gândirii.

[2] De la pag. 93 până la alineatul de mai sus, textul a fost prelucrat pentru ediția nouă (1918).

numim – în această privință putem să-l urmăm pe Eduard von Hartmann[42I, 42II] – predispoziție caracterologică. Modul în care acționează noțiunile şi reprezentările asupra predispoziției caracterologice a omului imprimă vieții sale o anumită pecete morală sau etică.

Predispoziția caracterologică se formează prin conținutul de viață mai mult sau mai puțin permanent al subiectului nostru, respectiv prin conținutul reprezentărilor şi sentimentelor noastre. Faptul că o reprezentare, ce apare acum în mine, mă determină la un act de voință, depinde de felul cum se comportă această reprezentare față de celelalte reprezentări şi chiar față de particularitățile vieții mele emotive. Dar conținutul reprezentărilor mele este determinat, la rândul lui, de suma acestor noțiuni care, în decursul vieții mele individuale, au ajuns în contact cu percepții, respectiv au devenit reprezentări. La rândul ei, suma acestor noțiuni depinde de puterea facultății mele de intuiție şi de câmpul meu de observație, adică de factorul subiectiv şi obiectiv al experiențelor mele, de determinarea mea interioară şi de mediu. Predispoziția mea caracterologică este determinată, într-un mod cu totul deosebit, de viața mea emotivă. Voința de a face ori a nu face, dintr-o anumită reprezentare sau noțiune, un motiv al acțiunii mele, depinde de natura sentimentului pe care acestea îl trezesc în mine: bucurie sau durere. Acestea sunt elementele pe care trebuie să le avem în vedere la un act de voință. Reprezentările sau noțiunile, prezente în noi în mod direct, şi care devin motiv, determină țelul, scopul voinței mele; predispoziția mea caracterologică mă determină să-mi îndrept activitatea asupra acestui țel. Reprezentarea de a face o plimbare în următoarea jumătate de oră determină ținta acțiunii mele. Dar această reprezentare devine un motiv al voinței mele, numai dacă întâlneşte în mine o predispoziție caracterologică potrivită, adică dacă în viața mea de până acum mi-am format o reprezentare despre utilitatea plimbărilor, despre valoarea sănătății, în sfârşit, dacă reprezentarea plimbării trezeşte în mine un sentiment de plăcere.

Prin urmare, trebuie să facem următoarea distincție: 1. predispozițiile subiective posibile, care sunt potrivite de a face motive din anumite reprezentări şi noțiuni, şi 2. reprezentările şi noțiunile posibile, care sunt capabile de a influența predispoziția mea caracterologică în aşa fel încât să rezulte voința. Cele dintâi reprezintă *mobilurile de acțiune,* cele din urmă reprezintă *țelurile* moralității.

Mobilurile de acțiune ale moralității pot fi aflate atunci când examinăm elementele din care se compune viața individuală.

Prima treaptă a vieții individuale este *perceperea,* şi anume, perceperea prin simțuri. Aici ne găsim în acea regiune a vieții noastre individuale în care perce-

perea se transformă în mod direct, fără intervenția sentimentului sau a noțiunii, în voință. Mobilurile de acțiune de care trebuie să ținem seama aici, sunt numite, în mod obişnuit, porniri (instincte – n.t.). Satisfacerea necesităților noastre inferioare, pur animalice (foamea, sexualitatea etc.) iau naştere pe această cale. Caracteristica acestor porniri constă în modul direct în care o percepție particulară declanşează voința. Acest mod de determinare a voinței care, la început, este propriu numai vieții inferioare a simțurilor, poate fi extins şi asupra percepțiilor pe care le dobândim prin simțurile superioare. În acest caz percepția unui fenomen oarecare din lumea exterioară este urmată de o acțiune, fără ca, mai înainte, să aibă loc o reflecție şi fără ca, de această percepție să fim legați printr-un sentiment deosebit, aşa cum se întâmplă în relațiile convenționale dintre oameni. Mobilul acestor acțiuni se numeşte *tact* sau *„bun simț”.* Cu cât o astfel de acțiune, declanşată în mod direct de o percepție, se repetă mai des, cu atât mai mult va acționa omul sub influența exclusivă a tactului, respectiv *tactul* va deveni o predispoziție caracterologică a sa.

A doua sferă a vieții omeneşti este *simțirea.* De percepțiile lumii exterioare se leagă anumite sentimente. Aceste sentimente pot deveni mobiluri ale acțiunii noastre. Când văd un om flămând, sentimentul meu de compătimire poate deveni mobil al unei acțiuni. Asemenea sentimente pot fi: sentimentul ruşinii, al trufiei, sentimentul onoarei, smerenia, căința, compătimirea, sentimentul răzbunării şi al recunoştinței, pietatea, fidelitatea, sentimentul iubirii şi al datoriei.[1]

Şi, în sfârşit, a treia treaptă a vieții o constituie *gândirea* şi *reprezentarea.* În urma unei simple reflecții, o reprezentare sau o noțiune poate deveni motiv al unei acțiuni. Reprezentările devin motive, prin faptul că în decursul vieții, legăm anumite țeluri ale voinței de percepții, ce revin mereu sub o înfățişare mai mult sau mai puțin modificată. Iată de ce, la unii oameni, la oamenii care nu sunt cu totul lipsiți de experiență, odată cu anumite percepții, apar în conştiență şi reprezentările acțiunilor pe care le-au săvârşit într-un caz asemănător sau le-au văzut executate de alții. Aceste reprezentări vor sta mereu în fața lor, ca modele determinante, ori de câte ori vor trebui să ia o hotărâre; ele devin parte integrantă din predispoziția lor caracterologică. Mobilul voinței, caracterizat mai sus, poate fi numit *experiență practică.* Treptat, experiența practică devine pură acțiune de tact. Acest lucru se întâmplă când anumite imagini tipice ale acțiunilor s-au unit, în conştiența mea, atât de strâns cu reprezentările unor situații din viață, încât, în

[1] O enumerare completă a principiilor morale – din punctul de vedere al realismului metafizic – se găseşte în «Fenomenologia conştienței morale» de Eduard von Hartmann[43I, 43II].

cazul dat, de la percepție trec direct la voință, sărind peste orice reflecție întemeiată pe experiență.

Cea mai înaltă treaptă a vieții individuale este acea gândire conceptuală, care nu ține seama de conținutul unei percepții determinate. Pe această treaptă, conținutul noțiunilor este determinat din sfera conceptuală cu ajutorul intuiției pure. O astfel de noțiune nu are, la început, nici o legătură cu o percepție determinată. Când actele noastre de voință stau sub influența unei noțiuni care se referă la o percepție, cu alte cuvinte când voința noastră se găseşte sub influența unei reprezentări, ea este determinată de percepție, pe calea indirectă a gândirii conceptuale. Când acționăm, însă, sub influența unei intuiții, mobilul acțiunii noastre este *gândirea pură.* Fiindcă, în filosofie, facultatea gândirii pure este numită, de obicei, rațiune, mobilul moral pe această treaptă poate fi numit *rațiune practică.* Despre acest mobil al voinței a tratat, în modul cel mai clar, *Kreyenbühl*[44I, 44II] (Philosophische Monatshefte – Caiete filosofice lunare –, vol. XVIII, caietul 3). Articolele scrise de el asupra acestei probleme le socotesc printre cele mai de seamă produse ale filosofiei contemporane, şi mai ales ale eticii. Kreyenbühl numeşte mobilul în discuție, *apriorism practic,* cu alte cuvinte, un impuls spre acțiune care izvorăşte direct din intuiția mea.

E limpede că, în sensul strict al cuvântului, un astfel de impuls nu mai poate fi socotit printre predispozițiile caracterologice. Căci ceea ce acționează aici ca mobil, nu mai este un element pur individual în mine, ci conținutul ideal şi, prin urmare, general al intuiției mele. De îndată ce consider justificarea acestui conținut ca o bază, ca un punct de plecare pentru o acțiune a mea, aceasta intră în sfera voinței, indiferent dacă noțiunea se găsea mai demult în mine, sau dacă ea a pătruns în conştiența mea abia în momentul care precede în mod direct săvârşirea acțiunii, adică indiferent dacă ea era sau nu era deja prezentă în mine, ca o predispoziție caracterologică.

La un act de voință propriu-zis se ajunge numai dacă impulsul momentan al acțiunii exercită, sub forma unei noțiuni sau a unei reprezentări, o influență asupra predispozițiilor caracterologice. Un astfel de impuls devine atunci motiv al voinței.

Motivele moralității sunt reprezentări şi noțiuni. Există eticieni care văd şi în sentiment un motiv al moralității. Ei afirmă, de exemplu, că scopul acțiunii morale este de a stimula o cantitate cât mai mare de plăcere în individul care acționează. Dar plăcerea însăşi nu poate deveni motiv, ci numai *reprezentarea plăcerii.* Asupra predispoziției mele caracterologice poate acționa numai *repre-*

zentarea unui sentiment viitor, dar nu sentimentul însuşi. Căci, în momentul acțiunii, sentimentul însuşi încă nu este prezent, el la naştere abia prin acțiune.

Dar *reprezentarea* binelui propriu sau a binelui altuia este considerată, pe bună dreptate, motiv al voinței. Principiul în baza căruia oamenii caută ca prin acțiunile lor, să ajungă la cea mai mare sumă de plăcere proprie, la fericirea individuală, se numeşte *egoism.* Unii caută să dobândească această fericire individuală prin aceea că sunt preocupați de binele lor propriu într-un mod lipsit de menajamente şi caută să-l realizeze în dauna fericirii altora (egoism pur), sau prin aceea că promovează binele altora, fiindcă speră că fericirea acestora va avea o influență favorabilă asupra propriei lor persoane, sau pentru că se tem că prin lezarea altora le vor fi periclitate şi propriile lor interese (morala prudenței). Conținutul specific al principiilor moralei egoiste depinde de reprezentarea pe care şi-o face omul despre fericirea proprie şi despre fericirea altora. Omul îşi determină conținutul străduniilor sale egoiste după ceea ce el consideră drept un bun al vieții (viață tihnită, speranță în fericire, mântuirea de diferite rele etc.)

Un alt motiv al voinței constă apoi în conținutul pur conceptual al unei acțiuni. Acest conținut nu se referă numai la o anumită acțiune, aşa cum se referă reprezentarea propriei plăceri, ci se referă la întemeierea unei acțiuni pornind dintr-un sistem de principii morale. Aceste principii morale, sub forma unor noțiuni abstracte, pot reglementa viața morală, fără ca respectivul om să se intereseze de originea acestor noțiuni. Simțim atunci, pur şi simplu, supunere față de noțiunea morală, care planează deasupra acțiunii noastre ca o poruncă sau ca o necesitate morală. Justificarea acestei necesități o lăsăm apoi pe seama celui care ne impune supunerea morală, adică pe seama autorității morale pe care o recunoaştem (capul familiei, statul, obiceiuri sociale, autoritate bisericească, revelație divină). Un gen deosebit al acestor principii de morală este morala în care poruncile ei nu ni se aduc la cunoştință de o autoritate exterioară, ci de propriul nostru interior (autonomie morală). Distingem atunci, în interiorul nostru, o voce căreia trebuie să ne supunem. Expresia acestei voci este *conştiința.*

Când motivele de acțiune ale unui om nu mai sunt determinate pur şi simplu de poruncile unei autorități exterioare ori interioare, ci acesta caută să recunoască pricina pentru care o maximă, un adevăr fundamental acționează în el ca motiv al acțiunii sale, înseamnă că acest om a făcut un progres moral. Este progresul de la morala bazată pe autoritate la acțiunea săvârşită din cunoaştere morală. Pe această treaptă a moralității, omul va căuta să descopere cerințele vieții morale şi se va lăsa determinat, în acțiunile sale, de cunoaşterea acestor cerințe. Asemenea cerințe sunt:

1. A face cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire, numai de dragul acestui bine; 2. un progres cultural sau o evoluție *morală* a omenirii spre trepte de perfecțiune din ce în ce mai înalte; 3. realizarea țelurilor morale individuale, concepute în mod pur intuitiv.

Cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire va fi conceput de diferiții oameni în mod diferit. Maxima de mai sus nu se referă la o anumită reprezentare despre acest bine, ci la faptul că toți cei ce recunosc acest principiu se străduiesc să facă ceea ce, după părerea lor, promovează cel mai mult binele omenirii întregi.

Progresul cultural nu este, pentru cel ce se bucură de roadele culturii, decât un caz special al principiului moral de mai sus. El va trebui să se împace însă şi cu pieirea şi distrugerea unor lucruri, care contribuiau la binele omenirii. Mai e posibil şi faptul ca, făcând abstracție de bucuria ce se leagă de progresul cultural, cineva să vadă în acest progres o necesitate morală. Progresul cultural devine atunci, pentru el, un nou principiu moral, care se alătură principiului precedent.

Atât maxima binelui general cât şi cea a progresului cultural se întemeiază pe reprezentarea, respectiv pe raportul care se stabileşte între conținutul ideilor morale şi anumite experiențe (percepții). Cel mai înalt principiu moral pe care ni-l putem imagina este însă acela care nu conține în sine, dinainte, asemenea raporturi, ci care țâşneşte din izvorul intuiției pure şi caută să stabilească un raport cu percepția (cu viața) abia ulterior. Aici, determinarea voinței provine dintr-o altă instanță decât în cazurile anterioare. Cel ce îşi însuşeşte principiul moral al binelui general se întreabă mai întâi, la fiecare acțiune a sa, cu ce contribuie idealurile sale la acest bine general. La fel va proceda, în aceasta privință, şi adeptul principiului moral al progresului cultural. Există însă un principiu mai înalt, care în cazurile particulare nu pleacă de la un anumit țel moral, ci care atribuie tuturor maximelor morale o anumită valoare, iar în cazul dat se întrebă întotdeauna dacă cutare sau cutare principiu este mai important. Se poate întâmpla ca, în anumite împrejurări, omul să considere just a promova principiul progresului cultural, în altele pe acela al binelui general, iar în al treilea caz consideră just a promova binele propriu şi face din acesta motiv al acțiunii sale. Dar când toate celelalte cauze determinante trec pe planul al doilea, vine în considerare, pe primul plan, însăşi intuiția conceptuală. Prin aceasta motivele celelalte părăsesc locul călăuzitor şi drept motiv acționează numai conținutul de idei al acțiunii.

Am arătat că, dintre treptele predispozițiilor caracterologice, cea mai înaltă este aceea care acționează drept *gândire pură,* drept *rațiune practică.* Dintre motive, am numit acum drept cel mai înalt *intuiția conceptuală.* Examinând lucrurile mai precis, constatăm numaidecât că, pe această treaptă a moralității, mobilul şi motivul coincid, adică asupra acțiunilor noastre nu mai acționează nici predispoziții caracterologice dinainte determinate şi nici un principiu moral exterior, acceptat ca normă. Prin urmare, nu este vorba despre o acțiune stereotip săvârşită după o regulă oarecare, şi nici despre una pe care omul o îndeplineşte automat, în urma unui impuls exterior, ci este o acțiune determinată, pur şi simplu, de conținutul ei conceptual.

Premiza unei astfel de acțiuni este facultatea intuițiilor morale. Omul căruia îl lipseşte facultatea de a trăi, pentru fiecare caz în parte, maxima morală deosebită, nu va putea ajunge niciodată la o adevărată voință individuală.

Acest principiu moral este tocmai contrariul principiului kantian: acționează în aşa fel[45II] încât principiile fundamentale ale acțiunii tale să poată fi valabile pentru toți oamenii. Aceasta frază este moartea tuturor impulsurilor individuale ale acțiunilor. Nu cum ar acționa *toți* oamenii poate fi hotărâtor pentru mine, ci ceea ce am eu de făcut într-un caz individual.

O judecată superficială ar putea aduce eventual, expunerilor de mai sus, următoarea obiecție: cum poate fi o acțiune în acelaşi timp adaptată în mod individual, unui caz special, unei situații speciale şi, cu toate acestea, să fie determinată din sfera intuiției, într-un mod pur conceptual? Această obiecție se bazează pe confuzia ce se face între motivul moral şi conținutul perceptibil al acțiunii. Conținutul perceptibil al acțiunilor *poate* fi motiv, şi chiar este în cazul progresului cultural, spre exemplu, ori în cazul acțiunilor săvârşite din egoism etc., dar în cazul acțiunilor săvârşite pe temeiul intuiției morale pure, acest conținut *nu* are calitate de motiv. Desigur că eul meu îşi îndreptă privirea spre acest conținut de percepții, dar nu se lasă *determinat* de el. Conținutul perceptibil al acțiunii serveşte numai la a ne forma o *noțiune de cunoaştere,* dar *noțiunea morală* a acestei acțiuni, eul nu o scoate din obiect. O noțiune de cunoaştere ce corespunde unei anumite situații care mă întâmpină este numai atunci o noțiune morală când mă situez pe punctul de vedere al unui anumit principiu moral. Dacă m-aş situa exclusiv pe tărâmul principiului moral al progresului general al culturii, aş umbla prin lume pe un itinerar de la care nu m-aş putea abate. Toate fenomenele pe care le percep şi care mă pot preocupa constituie, pentru mine, în acelaşi timp şi izvorul unei datorii morale, datoria de a contribui ca fenomenul respectiv să fie pus în slujba progresului cultural. În afară de noțiune, care îmi

dezvăluie legătura cu legile naturii ale unui fenomen sau al unui lucru, acestea din urmă poartă asupra lor şi o etichetă morală, care conţine indicaţii etice în ceea ce priveşte comportarea mea. În domeniul ei, această etichetă morală este îndreptăţită dar, dintr-un punct de vedere superior, ea coincide cu ideea care se va ivi în mine faţă de cazul concret.

În funcţie de capacitatea lor de intuiţie, oamenii sunt diferiţi. La unii ideile abundă, pe când alţii le dobândesc cu multă trudă. Situaţiile în care oamenii trăiesc şi care oferă scena pe care ei îşi desfăşoară activitatea, nu sunt mai puţin deosebite. De aceea, modul în care acţionează un om va depinde de felul în care se comportă puterea sa de intuiţie faţă de o anumită situaţie. Suma ideilor active în noi, conţinutul real al intuiţiilor noastre constituie o realitate care, cu toată universalitatea lumii ideilor, este individuală în fiecare om. În măsura în care acest conţinut intuitiv dă naştere unei acţiuni, el formează conţinutul moral al individului. Manifestarea acestui conţinut este cel mai înalt mobil moral şi, în acelaşi timp, cel mai înalt motiv al celor ce recunosc că, în cele din urmă, toate celelalte principii morale se unesc în acest conţinut. Acest punct de vedere poate fi numit *individualism etic.*

Ceea ce importă, în cazul concret al unei acţiuni determinate în mod intuitiv, este aflarea intuiţiei corespunzătoare, cu totul individuale. Despre noţiuni de ordin general (norme, legi) poate fi vorba, pe această treaptă a moralităţii, numai în măsura în care aceste noţiuni ale moralităţii rezultă din generalizarea impulsurilor individuale. Normele generale presupun întotdeauna existenţa unor fapte concrete, din care ele pot fi deduse. Dar aceste fapte sunt *create* abia prin acţiunea omului.

Dacă cercetăm principiile (elementul conceptual) în acţiunea indivizilor, a popoarelor şi a epocilor, obţinem o etică, dar nu ca ştiinţă a normelor morale, ci ca teorie naturală a moralităţii. Abia legile dobândite pe această cale se comportă faţă de acţiunea omenească aşa cum se comportă legile naturii faţă de un anumit fenomen. Dar acestea nu sunt deloc identice cu impulsurile ce stau la temelia acţiunii noastre. Dacă vrem să înţelegem cum izvorăşte o acţiune a omului din voinţa *morală* a acestuia, trebuie să examinăm mai întâi raportul dintre această voinţă şi acţiune. Trebuie să observăm mai întâi acţiuni, la care acest raport este determinant. Dacă eu sau un altul reflectez mai târziu asupra unei astfel de acţiuni, pot afla maxima morală în baza căreia acţionez. În timp ce acţionez, maxima morală, în măsura în care poate trăi intuitiv în mine, mă mobilizează; ea este legată de *iubirea* faţă de obiectul pe care vreau să-l realizez prin acţiunea mea. Nu cer părerea nimănui şi nici nu mă interesez de nici regulă când

este vorba să săvârşesc această acţiune, ci o săvârşesc de îndată ce concep ideea ei. Numai prin aceasta devine ea o acţiune a *mea.* La cel ce acţionează numai fiindcă recunoaşte anumite norme morale, acţiunile sunt rezultatul principiilor înscrise în codul său moral. El nu este decât un executant, un automat de natură superioară. Aruncaţi în conştienţa lui un motiv de acţiune şi maşinăria principiilor sale morale se va pune numaidecât în mişcare, pentru a săvârşi o acţiune creştină, umană, pentru el dezinteresată, sau o acţiune a progresului în istoria culturii. Numai când dau urmare iubirii mele faţă de obiect pot spune că cel ce acţionează sunt eu însumi. Pe această treaptă a moralităţii eu nu acţionez fiindcă recunosc un stăpân deasupra mea, o autoritate exterioară, o aşa-numită voce lăuntrică. Eu nu recunosc un principiu exterior al acţiunii mele, căci acum motivul acţiunii l-am găsit în mine însumi, şi el constă din iubirea faţă de acţiune. Nu examinez cu raţiunea dacă acţiunea mea este bună sau rea; eu o săvârşesc fiindcă o *iubesc.* Ea este „bună", când intuiţia mea, cufundată în iubire, se situează just în înlănţuirea universală, care trebuie trăită în mod intuitiv; şi este „rea" când lucrurile nu se petrec aşa. Şi nici nu mă întreb cum ar acţiona un alt om în locul meu, ci eu, această individualitate distinctă, acţionez aşa cum mă văd îndemnat să vreau. În acţiunile mele nu sunt condus de un obicei general, de moravuri comune tuturor, de o maximă omenească de ordin general, de o anumită normă, ci de iubirea mea faţă de faptă. Nu simt nici o constrângere, nici constrângerea naturii, care mă conduce la pornirile mele, nici constrângerea legilor morale, ci vreau să realizez pur şi simplu ceea ce se află în mine.

Adepţii normelor morale cu caracter general ar putea aduce acestor expuneri următoarea obiecţie: dacă fiecare om ar căuta să se manifeste cum îi place şi să facă ceea ce îi place, atunci n-ar mai fi nici o deosebire între acţiunea bună şi o crimă; orice josnicie, ce zace în mine, are aceeaşi pretenţie de a se realiza, ca şi intenţia de a servi binele general. Ca om moral, pentru mine hotărâtor nu este faptul că am în vedere ideea unei acţiuni, ci examinarea prin care stabilesc dacă această acţiune este *bună* sau *rea.* Eu o voi săvârşi numai în primul caz.

Răspunsul meu la aceasta obiecţie, care este atât de firească şi care, cu toate acestea, izvorăşte numai din neînţelegerea consideraţiilor de mai sus, este următorul: cel ce vrea să înţeleagă esenţa voinţei omeneşti, trebuie să facă deosebirea între calea care duce voinţa până la un anumit grad de evoluţie şi specificul pe care îl îmbracă voinţa, atunci când se apropie de ţel. Pe calea ce duce spre acest ţel, normele au un rol îndreptăţit. Ţelul constă din înfăptuirea scopurilor morale concepute pe o cale pur intuitivă. Omul atinge un asemenea ţel, în măsura în care posedă facultatea de a se ridica la conţinutul intuitiv al ideilor lumii. De

obicei, în cazul voinței particulare, țelurilor morale li se alătură, ca mobil sau motiv, şi un alt element. Dar, cu toate acestea, intuiția poate fi determinantă sau co-determinantă în voința omenească. Ceea ce *trebuie* să facem, facem; oferim scena pe care ceea ce trebuie să facem, devine faptă; ceea care izvorăşte ca atare din noi înşine este o acțiune proprie. Aici, impulsul nu poate fi decât un impuls absolut individual. Şi, de fapt, o acțiune individuală poate fi numai aceea care izvorăşte din intuiție. A numi fapta criminalului, răul în general, drept o manifestare a individualității, asemenea întrupării unei intuiții pure şi a le considera, în acelaşi sens, este cu putință numai atunci când socotim pornirea oarbă ca aparținând de individualitatea omenească. Dar pornirea oarbă care îl împinge pe om la crimă, nu vine din intuiție şi nu aparține elementului individual al omului, ci de ceea ce este mai general în el, de ceea ce se manifestă în aceeaşi măsură la toți indivizii şi din care omul izbuteşte a se desprinde prin natura sa individuală. Natura individuală din mine nu este organismul meu, cu pornirile şi sentimentele lui, ci lumea unitară a ideilor, care luminează în acest organism. Pornirile mele, instinctele şi pasiunile din mine sunt o dovadă că fac parte din specia generală *om;* faptul că în aceste porniri, pasiuni şi sentimente se manifestă, sub o formă particulară, un element conceptual, constituie temelia individualității mele. Prin instinctele mele, prin pornirile mele sunt un om de duzină; sunt un individ, prin forma deosebită a ideii, datorită căreia mă caracterizez drept eu, în cadrul duzinii. Pe baza diversității naturii mele animale, numai o ființă străină mie m-ar putea deosebi de alții. Eu mă deosebesc de alții prin gândirea mea, adică prin sesizarea activă a elementelor conceptuale care se află în organizarea mea. Prin urmare, în nici un caz nu putem spune că acțiunea criminalului izvorăşte din idee. Caracteristica acțiunilor criminale constă tocmai din faptul că provin din elementele extra-ideale ale omului.

O acțiune este simțită ca fiind liberă în măsura în care motivul acesteia izvorăşte din partea ideală a ființei mele individuale; oricare altă acțiune, indiferent dacă este săvârşită sub constrângerea naturii sau sub imperativul unei norme morale, este simțită ca fiind *neliberă.*

Omul este liber în măsura în care poate asculta de sine însuşi, în fiecare clipă a vieții sale. O faptă morală este numai a *mea,* când poate fi numită liberă, în sensul acestei concepții. Aici vrem să stabilim, deocamdată, condițiile în care o acțiune voită este simțită ca fiind liberă. Felul în care se realizează în ființa omenească această idee a libertății, concepută sub un unghi pur etic, îl vom arăta în cele ce urmează.

Acțiunea din libertate nu exclude legile morale, ci le include; ea se dovedește a fi superioară acțiunii dictate numai de aceste legi. De ce o acțiune pe care o săvârşesc din iubire ar servi binelui general mai puțin decât atunci când o săvârşesc *numai* fiindcă simt datoria de a face binele general? Noțiunea datoriei, ea singură, exclude *libertatea,* fiindcă ea nu vrea să recunoască elementul individual, ci pretinde ca acesta să se supună unei norme generale. Libertatea acțiunii este posibilă numai din punctul de vedere al individualismului etic.

Dar cum este cu putință o conviețuire a oamenilor când fiecare nu caută decât să-şi evidențieze propria sa individualitate? Cu aceasta am caracterizat o obiecție a moralismului fals înțeles. Acesta crede că o comunitate de oameni este posibilă numai dacă aceştia sunt uniți printr-o ordine morală, stabilită în comun. Acest moralism nu înțelege unitatea lumii ideilor. El nu îşi dă seama că lumea ideilor care acționează în mine este aceeaşi lume care acționează şi în semenul meu. Fireşte, această unitate este – şi *trebuie* să fie – numai un rezultat al experienței universale. Căci dacă am putea-o cunoaşte prin altceva decât prin observație, în domeniul ei n-ar mai fi valabilă trăirea individuală, ci norma generală. Individualitatea este posibilă numai atunci când fiecare ființă individuală ştie despre cealaltă numai prin observație individuală. Deosebirea dintre mine şi semenul meu nu constă deloc în faptul că trăim în două lumi spirituale absolut diferite, ci în aceea că el primeşte din lumea ideilor, comună amândurora, alte intuiții decât mine. El vrea să-şi realizeze intuițiile *sale*, eu pe *ale mele.* Dacă amândoi ne inspirăm într-adevăr din sfera ideilor şi nu urmăm impulsurile (fizice sau spirituale) exterioare, ne vom întâlni neapărat în aceleaşi strădanii, în aceleaşi intenții. O neînțelegere de ordin moral, o controversă este exclusă la oamenii *liberi* din punct de vedere moral. Numai omul care este neliber din punct de vedere moral, care dă ascultare pornirilor naturale sau unor porunci ale datoriei, respinge pe aproapele său, atunci când acesta nu dă ascultare aceloraşi instincte şi aceloraşi porunci. Maxima fundamentală a *oamenilor liberi* este a trăi în *iubire* față de acțiune şi *a lăsa pe alții să trăiască,* având înțelegere pentru voința lor. Ei nu cunosc un alt *„trebuie”* decât acela cu care voința lor se pune într-o concordanță intuitivă; capacitatea lor de a concepe idei le va da posibilitatea de a determina ceea ce *vor* să facă într-un caz particular.

Dacă temelia paşnicei conviețuiri a oamenilor nu s-ar afla în ființa omenească, această temelie nu i s-ar putea inocula prin nici o lege exterioară! Oamenii pot trăi unul lângă altul numai fiindcă *sunt* indivizii aceluiaşi spirit. Omul liber trăieşte având încrederea că celălalt om liber aparține împreună cu el aceleiaşi

lumi spirituale de care aparţine şi el şi că, în intenţiile sale, se va întâlni cu acesta. Omul liber nu pretinde ca semenii lui să fie de o părere cu el, dar se aşteaptă la acest lucru, fiindcă e un fapt ce rezidă în natura omenească. Prin aceasta nu ne-am referit la o necesitate valabilă pentru cutare sau cutare organizare exterioară, ci la *ţinuta morală,* la *dispoziţia sufletească,* datorită căreia omul poate ajunge să convieţuiască cu semenii săi, stimaţi de el, în maximă concordanţă cu demnitatea omenească.

Vor fi mulţi care să spună: noţiunea de om *liber,* pe care ne-o înfăţişezi tu aici, este o himeră, ea nu este realizată nicăieri. Noi avem de a face, însă, cu oameni reali, şi de la aceştia ne putem aştepta la moralitate numai dacă dau ascultare unei porunci morale, dacă îşi concep misiunea morală ca pe o datorie şi nu-şi urmează liber înclinaţiile şi bunul lor plac. – Eu nu mă îndoiesc de aceasta. Lucrul acesta l-ar putea face numai un orb. Dar atunci, la o parte cu orice făţărnicie morală, dacă această părere din *urmă* e valabilă! Atunci spuneţi pur şi simplu: atât timp cât natura omenească nu este *liberă,* ea trebuie *constrânsă* la acţiunile sale. Că nelibertatea rezidă dintr-o constrângere prin mijloace fizice sau prin legi morale, că omul este neliber fiindcă se supune unei porniri necumpătate spre sexualitate sau fiindcă se găseşte încătuşat în lanţurile moralităţii convenţionale, acest lucru, pentru un anumit punct de vedere, este absolut indiferent. Dar să nu afirmăm că un asemenea om are dreptul să considere drept a *sa* o acţiune la care este împins de o forţă străină. Însă, din această ordine constrângătoare se ridică oamenii, *spiritele libere,* care *se* găsesc pe ei înşişi în haosul moravurilor, al legilor constrângătoare, al practicilor religioase etc. Ei sunt *liberi* în măsura în care se urmează numai pe ei înşişi, şi *neliberi*, în măsura în care se supun. Cine dintre noi poate spune că este cu adevărat liber în toate acţiunile sale? Dar în fiecare dintre noi locuieşte o entitate mai profundă, în care se exprimă omul liber.

Viaţa noastră se compune din acţiuni libere şi din acţiuni nelibere. Însă nu putem gândi până la capăt noţiunea despre om, fără ca să ajungem la *spiritul liber* ca cea mai pură expresie a naturii umane. Oameni adevăraţi suntem totuşi numai în măsura în care suntem liberi.

Mulţi vor spune: acesta este un ideal. Fără îndoială, dar un ideal care, ca element real al fiinţei noastre, se zbate să răzbească la suprafaţă. El nu este un ideal născocit sau visat, ci un ideal care trăieşte şi care ne dă vădite semne de viaţă, chiar şi în cea mai nedesăvârşită formă a existenţei sale. Dacă omul ar fi o simplă fiinţă naturală, atunci căutarea idealurilor, adică a ideilor care deocamdată sunt inactive, dar a căror realizare se cere, ar fi o absurditate. În ceea ce pri-

veşte lucrurile lumii exterioare, ideea este determinată de percepţie şi, dacă am recunoscut legătura dintre percepţie şi idee, sarcina noastră este împlinită. În ceea ce priveşte omul, lucrurile nu stau aşa. Suma existenţei sale nu este determinată fără el; adevărata sa noţiune de om *moral* (spirit liber) nu este unită dinainte şi în mod obiectiv cu percepţia „om", pentru ca acest lucru să se constate abia mai apoi, prin cunoaştere. Omul trebuie să unească, prin propria sa activitate, noţiunea sa cu percepţia om. Aici noţiunea şi percepţia se suprapun numai dacă de această suprapunere se îngrijeşte omul însuşi. Dar el o poate face numai după ce a găsit noţiunea spiritului liber, adică propria sa noţiune. În lumea obiectivă, organizarea noastră face ca între percepţie şi noţiune să se ridice o barieră. Cunoaşterea înlătură această barieră. În natura subiectivă a omului această barieră nu e mai puţin prezentă; omul, în decursul evoluţiei sale, învinge aceasta barieră, făcând din fiinţa sa exterioară o expresie a noţiunii sale. În felul acesta, atât viaţa intelectuală a omului, cât şi cea morală, ne conduc la natura sa dublă: percepţia (trăirea nemijlocită) şi gândirea. Viaţa intelectuală învinge dubla natură prin cunoaştere, iar cea morală, prin realizarea efectivă a spiritului liber. Fiecare fiinţă îşi are noţiunea sa înnăscută (legea existenţei şi a acţiunii sale); dar, în lucrurile exterioare, ea este unită în mod inseparabil cu percepţia şi este despărţită de aceasta numai în cuprinsul organizării noastre spirituale. La om, noţiunea şi percepţia sunt separate, la început, *în mod real,* pentru ca apoi omul să ajungă la o tot atât de *reală* unire a lor. Se poate obiecta că percepţiei om îi corespunde, în fiecare moment al vieţii sale, o anumită noţiune, aşa cum le corespunde şi celorlalte lucruri. Îmi pot forma noţiunea unui om şablon şi o pot avea, de asemenea, şi ca percepţie dată; dacă acestei noţiuni îi alătur şi noţiunea de spirit liber, atunci am două noţiuni pentru acelaşi obiect.

Acest lucru este conceput în mod unilateral. Ca obiect de percepţie sunt supus unei transformări continue. Când eram copil eram un altul, un altul ca tânăr şi altul ca bărbat. În fiecare moment, lumea percepţiilor mele este alta decât în momentele anterioare. Aceste transformări pot să aibă loc în sensul că în ele se exprimă mereu numai acelaşi om (omul şablon), sau ele pot să reprezinte expresia spiritului liber. Activitatea mea, ca obiect de percepţie, este supusă acestor transformări.

În obiectul de percepţie om se află posibilitatea de a se transforma, aşa cum în sământă se află posibilitatea ca ea să devină o întreagă plantă. Planta se va transforma datorită legităţii obiective ce se găseşte în ea; omul rămâne în starea sa nedesăvârşită, dacă nu pune stăpânire pe substanţa de transformat din sine însuşi, şi nu se transformă prin propria sa forţă. Natura face din om numai o fiin-

ță naturală; societatea face din el o ființă care acționează potrivit legilor ei; numai omul *însuşi* poate face din sine o ființă *liberă.* Natura îl eliberează pe om din cătuşele sale, la un anumit stadiu al evoluției lui; societatea continuă această evoluție până la un anumit punct; ultima şlefuire şi-o poate da numai omul însuşi.

Prin urmare, punctul de vedere al liberei moralități nu afirmă că spiritul liber este singura formă sub care poate exista un om. El vede în spiritualitatea liberă numai o ultimă fază de evoluție a omului. Cu aceasta nu tăgăduim că pe o anumită treaptă de evoluție, acțiunea în conformitate cu normele nu şi-ar avea justificarea. Dar ea nu poate fi considerată ca un punct de vedere moral absolut. Spiritul liber, însă, se ridică deasupra normelor, în sensul că el nu simte numai poruncile drept motive, ci îşi orientează acțiunile conform impulsurilor sale (intuițiilor).

Kant[45I, 46II] spune despre datorie; „Datorie, tu nume măreț şi sublim, care nu cuprinzi în tine nici o plăcere ce ține de linguşire, ci pretinzi supunere", tu care „enunți o lege..., în fața căreia amuțesc toate pornirile, chiar atunci când ele i se opun în ascuns", iar omul îl răspunde din conştiența spiritului liber: „Libertate, tu nume prietenos şi uman, care cuprinzi în tine întreaga moralitate iubită ce conferă o înaltă demnitate naturii mele omeneşti, şi nu faci din mine servul nimănui, tu care nu enunți o lege, ci aştepți ceea ce însăşi iubirea mea morală va recunoaşte ca lege, fiindcă ea se simte neliberă față de oricare lege făcută numai să constrângă".

Aceasta este opoziția dintre moralitatea impusă de legi şi moralitatea liberă.

Filistinul care consideră instituirile exterioare o întrupare a moralității, va vedea poate în spiritul liber un om chiar periculos. El face însă acest lucru, fiindcă privirea sa se restrânge numai la o anumită epocă. Dacă ar putea privi dincolo de această epocă, ar trebui să-şi dea seama numaidecât că spiritul liber se simte tot atât de rar îndemnat să treacă dincolo de legile statului său, ca şi filistinul însuşi, şi că niciodată nu găseşte necesar a intra într-o reală contradicție cu aceste legi. Căci legile statului au izvorât din intuițiile spiritului liber, la fel ca toate celelalte legi obiective ale moralei. Din toate legile pe care autoritatea familiei le pune în aplicare, nu există una care să nu fi fost, în mod intuitiv, concepută şi instituită ca atare, de un înaintaş; chiar legile convenționale ale moralei sunt stabilite mai întâi de anumiți oameni; iar legile statului se nasc întotdeauna în capul unui om de stat. Aceste spirite au impus celorlalți oameni legile, şi neliber este numai acela care uită de această origine şi vede în ele nişte porunci exterioare omului, nişte categorii ale datoriei morale, obiective şi independente de

om, ori o voce imperativă a ființei lor lăuntrice, pe care în mod fals şi mistic şi-o închipuie ca fiind dotată cu o autoritate constrângătoare. Dar cel ce nu trece cu vederea amintita origine, ci o caută în om, acela va considera legile drept componente ale aceleiaşi lumi a ideilor, din care îşi scoate şi el intuițiile morale. Dacă el crede că intuițiile sale sunt mai bune, încearcă să le pună în locul celor existente; dacă găseşte că cele existente sunt juste, acționează potrivit lor, ca şi când ar fi ale lui.

Nu ne este îngăduit să admitem formula după care omul este chemat a realiza în lume o ordine morală străină de el. Cel ce ar afirma acest lucru s-ar situa, în privința ştiinței despre om, pe acelaşi punct de vedere pe care se situa ştiința naturii din trecut, care credea că taurul are coarne pentru a împunge cu ele. Din fericire, această noțiune utilitară a fost înmormântată de naturalişti. Etica se poate elibera de ea mai greu. Dar aşa după cum coamele nu există *pentru ca* taurul să împungă, ci împunsul este consecința faptului că taurul are coarne, tot aşa omul nu există pentru a fi moral, ci moralitatea există *prin* om. Omul liber acționează moral, fiindcă are o idee morală; dar nu acționează pentru ca să ia naştere moralitatea. Omul, cu ideile morale ce țin de ființa lui, este premiza ordinii morale a lumii.

Omul, ca individ, este izvorul oricărei moralități şi centrul vieții pământeşti. Statul, societatea există numai ca o consecință necesară a vieții individuale. Că, la rândul lor, statul şi societatea acționează asupra vieții individuale, este un fapt tot atât de înțeles, cât de înțeles este faptul că împunsul, care există ca o consecință a coarnelor, are, la rândul său, o influență asupra dezvoltării pe mai departe a coarnelor care, printr-o neîntrebuințare mai îndelungată, s-ar atrofia. Tot aşa ar trebui să se atrofieze şi individul, dacă ar duce o existență izolată, în afara societății omeneşti. Ordinea socială se formează tocmai pentru ca, la rândul ei, să acționeze în mod favorabil asupra individului.

X
FILOSOFIA LIBERTĂȚII ŞI MONISMUL

Omul naiv, care consideră real numai ceea ce vede cu ochii şi poate prinde cu mâinile, pretinde şi pentru viața sa morală mobiluri perceptibile cu ajutorul simțurilor. El simte nevoia unei ființe de la care să primească aceste mobiluri pe o cale inteligibilă pentru simțurile sale. Consimte că aceste mobiluri să-i fie dictate drept porunci de către un om pe care îl consideră mai înțelept şi mai puternic decât el, ori în care recunoaşte, din alte motive, o putere ce stă deasupra lui. Pe această cale se ajunge la amintitele principii morale, la autoritatea familiei, a statului, la autoritatea socială, bisericească şi divină. Omul cu un orizont limitat acordă încredere şi unui alt om; cel ce se găseşte pe o treaptă superioară admite dictarea conduitei sale morale de către o majoritate (stat, societate). El clădeşte tot mereu pe forțe perceptibile. Cel care, în cele din urmă, începe a se convinge că aceştia sunt nişte oameni tot atât de slabi ca el, caută îndrumarea unei puteri superioare, a unei ființe divine, pe care o înzestrează însă cu însuşiri fizice. Acceptă ca întreg conținutul conceptual al vieții sale morale să-i fie transmis de această ființă tot pe o cale perceptibilă, de către Dumnezeu care apare, fie în rugul aprins, fie într-un trup omenesc, care umblă printre oameni şi le spune, într-un mod perceptibil urechilor acestora, ceea ce trebuie şi ceea ce nu trebuie să facă.

Cea mai înaltă treaptă de evoluție a realismului naiv, în domeniul moralității, este treapta pe care poruncile morale (ideile morale) sunt considerate ca independente de orice ființă străină şi sunt concepute, în mod ipotetic, ca o forță absolută, ce rezidă în propriul interior. Ceea ce omul percepea, la început, drept glas exterior al lui Dumnezeu, este perceput acum în interiorul său drept forță independentă şi el vorbeşte despre acest glas lăuntric, identificându-l cu conştiința.

Dar, prin aceasta, am părăsit deja treapta conştienței naive şi am intrat în regiunea în care legile morale devin independente ca norme. Atunci, ele nu mai au un purtător, ci devin entități metafizice, care există prin ele însele. Sunt asemănătoare forțelor invizibil-vizibile ale realismului metafizic, care nu caută realitatea prin participarea, pe care o are ființa omenească, în gândire, la această

realitate, ci pe care şi-o reprezintă ca fiind ceva ipotetic, alături de realitatea trăită direct. Normele morale extraomeneşti apar întotdeauna ca fenomen însoţitor al acestui realism metafizic. Acest realism metafizic trebuie să caute şi originea moralităţii în câmpul realităţilor extra-omeneşti. Aici există diferite posibilităţi. Dacă ne imaginăm fiinţa presupusă ca lipsită de gândire şi acţionând după legi pur mecanice, aşa cum şi-o închipuie concepţia materialistă, atunci ea va da naştere şi unui individ uman, cu tot ceea ce ţine de el, printr-o necesitate pur mecanică. Conştienţa libertăţii poate fi atunci numai o iluzie. Căci deşi eu mă consider autorul acţiunii mele, în mine acţionează materia din care mă compun şi procesele ei mecanice. Eu mă cred liber, dar toate acţiunile mele nu sunt decât rezultatele proceselor materiale care stau la temelia organismului meu trupesc şi spiritual. Avem sentimentul libertăţii – aşa crede această concepţie – numai fiindcă nu cunoaştem motivele sub a căror constrângere ne găsim. „Trebuie să accentuăm că sentimentul libertăţii se întemeiază pe absenţa motivelor exterioare de constrângere”. „Acţiunea noastră este necesitată, întocmai ca gândirea noastră” (Ziehen[46I, 47II]: «Principii de psihologie fiziologică», pag. 207 şi urm.).[1]

O altă posibilitate este ca cineva să vadă în absolutul extra-omenesc, care se află înapoia fenomenelor sensibile, o fiinţă spirituală. În această forţă spirituală va căuta el şi imboldul pentru acţiunile sale. Va considera principiile morale, pe care le află cu raţiunea sa, ca o emanaţie a acestei fiinţe în sine, care are intenţii deosebite în privinţa omului. Pentru un astfel de dualism, legile morale sunt dictate de o fiinţă absolută, iar omului nu-i revine decât să examineze aceste legi cu raţiunea şi să le îndeplinească. Ordinea morală a lumii este, pentru dualist, reflexul perceptibil al unei ordini mai înalte, care stă înapoia acesteia. Moralitatea pământeană este o manifestare a ordinii extra-omeneşti din univers. Nu omul este ceea ce interesează în această ordine morală, ci fiinţa în sine, fiinţa extraomenească. Omul *trebuie* să facă ceea ce *vrea* această fiinţă. Eduard von Hartmann, care îşi reprezintă fiinţa în sine ca o divinitate a cărei existenţă este suferinţa, crede că această fiinţă divină ar fi creat lumea, pentru ca, prin ea, să scape de nemărginita sa suferinţă. De aceea, acest filosof vede în evoluţia morală a omenirii un proces ce are menirea de a mântui divinitatea. „Procesul de devenire al lumii îşi poate atinge ţinta sa numai dacă individualităţi gânditoare şi conştiente de ele însele vor construi o ordine morală a lumii”. „Existenţa reală este încarnarea divinităţii, iar procesul de devenire al lumii este istoria patimilor

---

[1] Despre modul în care se vorbeşte aici despre „materialism” şi justificarea de a se vorbi astfel despre el, vezi «adaosul» de la sfârşitul acestui capitol.

Dumnezeului care s-a făcut carne şi, în acelaşi timp, este calea mântuirii Celui crucificat în carne; *moralitatea însă este o colaborare la scurtarea acestei căi de suferinţă şi mântuire".* (Hartmann[47I, 48II], «Fenomenologia conştienţei morale», pag. 871). Aici omul nu acţionează fiindcă vrea, ci *trebuie* să acţioneze, fiindcă Dumnezeu vrea să fie mântuit. Aşa după cum dualismul materialist face din om un automat, care acţionează sub constrângerea legilor pur mecanice, tot aşa dualistul spiritualist (respectiv, cel ce vede absolutul, fiinţa în sine, într-o spiritualitate la care omul nu poate participa în mod conştient) face din el un sclav al voinţei acestui absolut. În cadrul materialismului, cât şi în acela al spiritualismului unilateral, şi, mai ales, în cadrul realismului metafizic – care conchide că realitatea extraumană este realitatea adevărată şi că aceasta nu poate fi trăită de om – libertatea este exclusă.

În mod consecvent, realismul naiv, la fel ca acest realism metafizic, trebuie, pentru unul şi acelaşi motiv, să nege libertatea, fiindcă nu văd în om decât un executant al principiilor ce i-au fost impuse în mod necesar. Realismul naiv omoară libertatea prin aceea că îl pune pe om sub autoritatea unei fiinţe perceptibile sau a unei fiinţe pe care şi-o imaginează în analogie cu aceasta sau, în sfârşit, sub autoritatea unei abstracte voci lăuntrice, pe care o *interpretează* drept „conştiinţă"; metafizicianul, care pune temei numai pe realitatea extraumană, nu poate recunoaşte libertatea fiindcă el consideră că omul este determinat, mecanic sau moral, de o „fiinţă în sine".

Monismul va trebui să recunoască justificarea parţială a realismului naiv, fiindcă recunoaşte lumea percepţiilor drept justificată. Cel ce nu este capabil să producă ideile morale prin intuiţie, acela trebuie să le primească de la alţii. Şi, în măsura în care omul îşi primeşte principiile morale din afară, el este, într-adevăr neliber. Dar monismul atribuie ideii aceeaşi importanţă ca şi percepţiei. Ideea se poate, însă, manifesta în individualitatea omenească. În măsura în care omul urmează impulsurile ce vin din aceasta direcţie, el se simte liber. Dar monismul contestă unei metafizici bazate numai pe deducţie, orice justificare, prin urmare şi aceea a impulsurilor pentru acţiune ce provin din aşa-numita „fiinţă în sine". Conform concepţiei moniste, omul poate să acţioneze neliber când se supune unei constrângeri exterioare, perceptibile şi, liber, când ascultă numai de el însuşi. Monismul nu poate recunoaşte o constrângere inconştientă care s-ar ascunde înapoia percepţiei şi a noţiunii. Dacă cineva afirmă despre o acţiune a semenului său că *nu a săvârşit-o liber,* el trebuie să caute lucrul, omul sau orânduirea care l-au îndemnat la acţiune, în lumea perceptibilă; dacă cel ce face

afirmaţia se referă la cauze ce se află dincolo de lumea realităţilor sensibile şi spirituale, monismul nu poate accepta o astfel de afirmaţie.

Conform concepţiei moniste, omul acţionează, pe de o parte, neliber, iar pe de alta parte, liber. Constată că, în lumea percepţiilor, el este neliber şi realizează în sine spiritul *liber.*

Poruncile morale, pe care metafizicianul bazat numai pe deducţie trebuie să le considere ca emanări ale unei puteri superioare, nu sunt, pentru adeptul monismului, decât *gânduri ale oamenilor.* Pentru el ordinea morală a lumii nu este clişeul unei ordini naturale, pur mecanice, şi nici a unei ordini cosmice, extraumane, ci o operă a omului, absolut liberă. Omul nu are de îndeplinit voinţa unei fiinţe ce se găseşte în afara lui, ci propria sa voinţă; el nu realizează vrerile şi intenţiile unei alte fiinţe, ci pe ale sale. Înapoia omului care acţionează, monismul nu vede ţelurile unei cârmuiri cosmice, străină de el, o cârmuire care să îl determine pe om după voinţa sa, ci, în măsura în care omul realizează idei intuitive, el urmăreşte ţelurile sale proprii, *omeneşti.* Şi anume, fiecare individ urmăreşte realizarea ţelurilor sale deosebite. Căci lumea ideilor nu se manifestă într-o comunitate de oameni, ci numai în indivizi. Ţelul comun al unei comunităţi omeneşti nu este decât consecinţa faptelor particulare de voinţă ale indivizilor şi, de obicei, a unor puţin aleşi, pe care ceilalţi îl urmează ca pe nişte autorităţi ale lor. Fiecare dintre noi este chemat a deveni un *spirit liber,* aşa cum fiecare sământă de trandafir este chemată să devină trandafir.

Prin urmare, în domeniul acţiunilor într-adevăr morale, monismul *este o filosofie a libertăţii.* Fiind o filosofie a realităţii, el respinge limitările metafizice şi ireale făcute asupra spiritului liber, aşa după cum recunoaşte limitările fizice şi istorice (naiv-reale) ale omului naiv. Fiindcă pentru monism omul nu este un produs finit, care să-şi poată dezvălui întreaga fiinţă în fiecare moment al vieţii sale, el consideră drept inutil a discuta dacă omul, ca atare, *este liber sau nu.* El vede în om o fiinţă ce evoluează şi întreabă dacă, pe această cale a evoluţiei, poate fi atinsă şi treapta spiritului liber.

Monismul ştie că natura nu-l lasă pe om din mâinile sale, ca pe un spirit de-a dreptul liber, ci îl călăuzeşte până la o anumită treaptă, de pe care continuă a evolua tot ca fiinţă neliberă, până ajunge la punctul în care se va găsi pe sine însuşi.

Monismul îşi dă seama că o fiinţă care acţionează sub o constrângere fizică sau morală, nu poate fi într-adevăr morală. El consideră trecerea prin stadiul acţiunii săvârşite automat (acţiunea determinată de porniri şi instincte) şi aceea prin stadiul acţiunii săvârşite din supunere faţă de normele morale, ca o trecere

prin nişte faze premergătoare şi necesare ale moralității, şi recunoaşte posibilitatea de a depăşi aceste două faze premergătoare prin spiritul liber. În general, monismul eliberează concepția morală despre lume de cătuşele pământeşti ale maximelor moralității naive şi de maximele extra-pământeşti ale moralității metafizicianului speculativ. Pe cele dintâi nu le poate scoate din lume, aşa cum nu poate să scoată din lume percepțiile; pe acestea din urmă le refuză, fiindcă el caută în lume şi nu în afara lumii, principiile de explicare a fenomenelor din lume. Aşa cum monismul refuză chiar şi numai să gândească la alte principii de cunoaştere decât cele pentru oameni (vezi pag. 79 ş.u.), tot aşa refuză şi ideea unor alte maxime morale, decât cele hotărâtoare pentru om. Moralitatea omenească, precum şi cunoaşterea omenească, sunt condiționate de natura omului. Şi aşa cum alte ființe vor înțelege prin cunoaştere cu totul altceva decât ceea ce înțelegem noi, tot astfel ele vor avea şi o altă morală. Pentru adeptul monismului, moralitatea este o însuşire specific omenească, iar libertatea este forma omenească de a fi moral.

Primul adaos la noua ediție (1918). În aprecierea celor expuse în ultimele două capitole, poate să apară o dificultate atunci când credem că aici ne-am găsi în fața unei contradicții. Pe de o parte se vorbeşte despre gândire ca despre un lucru general şi care are aceeaşi importanță pentru fiecare conştiență omenească; pe de altă parte, se arată că ideile care se realizează în viața morală sunt de acelaşi fel cu ideile elaborate în gândire, şi că aceste idei se manifestă, în fiecare conştiență omenească, într-un mod individual. Cel ce se simte constrâns a se opri la această confruntare ca în fața unei „contradicții" şi nu-şi dă seama că în *înțelegerea vie* a acestui contrast, care *este o realitate,* ni se dezvăluie o parte din ființa omenească, aceluia nu i se va putea înfățişa, în adevărata sa lumină, nici ideea cunoaşterii, nici aceea a libertății. Pentru concepția care îşi închipuie că noțiunile sale sunt numai o abstractizare a lumii simțurilor şi care nu acordă intuiției adevăratul său rol, gândul la care ne-am referit aici, ca la o realitate, rămâne o „simplă contradicție". Pentru o concepție care îşi dă seama că ideile sunt *trăite* în mod intuitiv, drept esență de sine stătătoare, va fi clar că în *actul cunoaşterii* omul participă, în lumea ideilor, la o realitate comună pentru toți oamenii, dar că atunci când împrumută din această lume a ideilor intuițiile necesare actelor sale de voință, el individualizează o parte din această lume a ideilor *prin aceeaşi activitate* pe care o desfăşoară în procesul spiritual-ideal al

cunoaşterii, ca o activitate general omenească. Ceea ce ni se înfăţişează ca o contradicţie logică, contradicţia dintre generalitatea ideilor de cunoaştere şi individualitatea ideilor morale, devine, de îndată ce ne dăm seama *de realitatea ei,* o noţiune vie. O caracteristică a fiinţei omeneşti constă în faptul că realitatea ce urmează a fi cunoscută intuitiv face *în om* o pendulare vie între cunoaşterea valabilă în general şi trăirea individuală a acestei realităţi generale. Pentru cel ce nu poate înţelege realitatea primei pendulări, gândirea este numai o manifestare subiectivă a omului; pentru cel ce nu o poate sesiza pe cea de a doua, prin activitatea omului în gândire, orice viaţă individuală a omului pare pierdută. Pentru unul dintre ei, un fapt de nepătruns este cunoaşterea, pentru celălalt viaţa morală. Şi unul, şi celălalt vor aduce pentru explicarea lucrurilor tot felul de reprezentări, care-se vor dovedi neîndestulătoare, fiindcă atât unul, cât şi celălalt, sau nu pot sesiza posibilitatea de trăire a gândirii, sau o înţeleg greşit considerând-o ca pe o activitate abstractizantă.

Al doilea adaos la noua ediţie (1918). La pagina 111 ş.u. am vorbit despre materialism. Ştiu că există gânditori ca Th. Ziehen, citat mai sus, care nu se desemnează pe sine ca materialişti, dar care, cu toate acestea, din punctul de vedere înfăţişat în această carte, trebuie desemnaţi ca atare. Nu este important ca cineva să spună că, pentru el, lumea nu se mărgineşte la existenţa exclusiv materială; şi că de aceea el nu poate fi considerat materialist. Ci important este ca el să nu dezvolte idei care să-şi găsească o aplicaţie *numai* în ceea ce priveşte existenţa materială. Cel ce spune: „Acţiunea noastră este necesitată întocmai ca gândirea noastră”, acela ne înfăţişează o noţiune care este aplicabilă numai proceselor materiale, dar care nu poate fi întrebuinţată nici pentru a exprima o acţiune şi nici pentru a exprima o existenţă, şi dacă ar continua să-şi depene firul gândului până la capăt, ar trebui să gândească materialist. Că nu o face, se datorează numai inconsecvenţei, care este, mai întotdeauna, o urmare a unui gând ce nu a fost dus până la capăt. Astăzi auzim spunându-se adeseori că materialismul secolului al nouăsprezecelea a fost abandonat de ştiinţă. Dar în realitate, acest lucru nu s-a petrecut deloc. Dar oamenii nu observă întotdeauna că, în prezent, ei nu dispun decât de idei ce se referă la lumea materială. Prin aceasta, peste materialismul vremii noastre se aşterne un văl, în timp ce materialismul din a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea s-a manifestat în mod deschis. Faţă de o concepţie spirituală despre viaţă, materialismul voalat al vremii noastre nu este

mai puțin intolerant decât materialismul mărturisit al veacului trecut. El nu face decât să amăgească pe toți cei ce cred că le este îngăduit a refuza o concepție spirituală despre lume, numai fiindcă științele naturii au „abandonat de mult materialismul”.

XI
FINALITATEA UNIVERSALĂ ŞI FINALITATEA VIEŢII

(DETERMINAREA OMULUI)

Dintre variatele curente ce străbat viața spirituală a omenirii, atenția noastră este reținută de un curent ce se caracterizează prin aceea că îndepărtează noțiunea de scop din domeniile cărora ea nu le aparține. *Finalitatea* este o anumită modalitate în desfăşurarea fenomenelor. Despre finalitate putem vorbi, în adevăratul înțeles al cuvântului, numai atunci când lucrurile nu se petrec, ca în cazul raportului dintre cauză şi efect, când un fenomen anterior determină un fenomen de mai târziu, ci invers, adică atunci când un fenomen ulterior acționează determinant asupra unui fenomen anterior. Deocamdată acest lucru îl întâlnim numai în acțiunile omeneşti. Omul săvârşeşte o acțiune pe care şi-o reprezintă *dinainte* şi se lasă determinat în acțiunea sa de această reprezentare. Elementul ulterior – acțiunea – acționează cu ajutorul reprezentării asupra elementului anterior, asupra omului care acționează. Dar, pentru stabilirea raportului de finalitate, această cale indirectă prin reprezentare este absolut necesară.

Într-un proces care se compune din cauză şi efect trebuie să deosebim percepția de noțiune. Percepția cauzei premerge percepției efectului; cauza şi efectul ar rămâne, în conştiența noastră, pur şi simplu una lângă alta, dacă nu le-am putea lega una de alta prin noțiunile lor corespunzătoare. Percepția efectului poate urma întotdeauna numai după aceea a cauzei. Dacă vrem ca efectul să aibă o influență reală asupra cauzei, trebuie să recurgem neapărat la factorul conceptual. Căci factorul perceptibil al efectului nici nu există înaintea cauzei. Cel ce afirmă că floarea ar fi scopul rădăcinii, deci că floarea ar avea influență asupra rădăcinii, o poate face numai despre acel factor al florii, pe care îl constată la aceasta cu ajutorul gândirii sale. Căci pe vremea când se formau rădăcinile, factorul perceptibil al florii nu avea încă nici o existență. Pentru a putea vorbi despre finalitate nu e suficient să stabilim numai o regulă, un raport conceptual între un fenomen ulterior şi unul anterior, ci noțiunea (legea) efectului trebuie să

influenţeze cauza în mod real, printr-un proces perceptibil. Dar o asemenea influenţă perceptibilă a unei noţiuni asupra unui lucru oarecare, poate fi observată numai în acţiunile omeneşti. Aşadar, noţiunea finalităţii nu se poate aplica decât aici. Conştienţa naivă, care pune preţ numai pe lucrurile perceptibile, caută – aşa cum am arătat adeseori – realităţi perceptibile şi acolo unde nu putem găsi decât realităţi conceptuale. În fenomenele perceptibile, ea caută înlănţuiri perceptibile şi, dacă nu le poate afla, şi le *închipuie* în acestea. Noţiunea scopului, aşa cum o întâlnim în acţiunea subiectivă a omului, este un element potrivit pentru astfel de înlănţuiri închipuite. Omul naiv ştie cum face un lucru şi, din aceasta, trage concluzia că natura procedează la fel. În înlănţuirile pur conceptuale din natură, el nu vede numai forţe invizibile, ci şi scopuri reale imperceptibile. Omul îşi alcătuieşte uneltele în conformitate cu un scop; pentru realistul naiv, Creatorul zideşte organismele după aceeaşi reţetă. Această falsă noţiune a finalităţii dispare din ştiinţă numai în mod treptat. În filosofie, ea produce o dezordine destul de gravă încă şi astăzi. Oamenii se întreabă aici de finalitatea extrauniversală a universului, de determinarea (deci şi de scopul) extrauman al omului, etc.

Exceptând acţiunea omenească, monismul respinge noţiunea finalităţii în toate domeniile. El caută legi naturale, dar nu finalităţi naturale. *Finalităţile naturale* sunt ipoteze arbitrare, întocmai ca forţele imperceptibile (pag. 75 ş.u.). Dar, din punctul de vedere al monismului, tot ca ipoteze nejustificate trebuie socotite şi scopurile pe care nu şi le propune omul însuşi în viaţă. O acţiune capătă un conţinut de finalitate abia prin om, căci finalitatea la naştere prin realizarea unei idei. În sens realist, însă, ideea devine activă numai în om. De aceea viaţa omenească are doar ţelul şi determinarea pe care le-o dă omul. La întrebarea: care este menirea omului în viaţă?, monismul nu poate răspunde decât: aceea pe care şi-o pune în faţă el însuşi. Menirea mea în lume nu este dinainte determinată, ci este întotdeauna aceea pe care mi-o aleg eu însumi. Eu nu-mi parcurg viaţa pe un itinerar dinainte stabilit.

Ideile pot fi realizate ca finalitate numai de către oameni. Prin urmare, este inadmisibil a vorbi despre încorporarea ideilor în istorie. Expresii ca aceasta: „istoria este evoluţia omului spre libertate”[48I, 49II], sau realizarea ordinii morale a lumii etc., din punct de vedere monist nu au nici un temei.

Susţinătorii finalităţii îşi închipuie că odată cu această concepţie trebuie să renunţe numaidecât la orice ordine şi armonie a lumii. Putem auzi, de pildă, pe *Robert Hamerling*[49I, 50II] (Atomistica voinţei, vol. II, pag. 201): „Atât timp cât există *porniri* în natură, este o nebunie a tăgădui finalităţile din ea”.

„Aşa cum conformaţia unui *organ* al corpului omenesc nu este determinată de vreo *idee* a acestui organ, ce pluteşte în aer, ci de raportul său faţă de tot, faţă de corpul de care aparţine acest organ, tot aşa conformaţia tuturor fiinţelor din natură, fie ele plante, animale sau oameni, nu este determinată şi condiţionată de vreo *idee* a acestora ce pluteşte în aer, ci de principiul plăsmuitor de formă al unui tot mai mare, de un principiu care se manifestă şi modelează ca finalitate întreaga natură”. Iar la pagina 191 din acelaşi volum: „Teoria finalităţii afirmă numai că, în *ciuda* tuturor incomodităţilor şi nenumăratelor chinuri ale acestei vieţi creaturale, în creaţiunile şi în evoluţiile naturii este prezentă, în mod evident, o finalitate superioară şi un plan superior – un plan şi o finalitate însă care se realizează numai în cadrul legilor naturii şi nu într-o lume de basm, în care vieţii nu i-ar sta în faţă moartea, devenirea n-ar avea în faţa sa pieirea cu toate treptele intermediare – mai mult sau mai puţin plăcute – dar care, în nici un caz, nu pot fi evitate.

Găsesc destul de caraghios faptul că potrivnicii finalismului opun unei lumi de minuni ale finalităţii, aşa cum le întâlnim în toate domeniile naturii, nişte grămezi de gunoaie, cu greu adunate, de nonfinalităţi presupuse sau reale, totale sau parţiale”.

Ce se numeşte aici finalitate? O concordanţă de percepţii spre un tot. Dar, fiindcă la baza tuturor percepţiilor stau legi (idei) pe care le aflăm cu ajutorul gândirii, concordanţa de finalitate a părţilor constitutive dintr-un tot perceptibil nu este decât o concordanţă ideală a părţilor constitutive ale unui tot ideal ce stă la temelia acestui tot perceptibil. Afirmaţia că animalul sau omul nu este determinat de o *idee ce pluteşte* în aer, este o expresie nepotrivită, şi este suficient a rectifica această expresie, pentru ca ea să-şi piardă, de la sine, caracterul ei absurd. Desigur, animalul nu este determinat de o idee ce pluteşte în aer, ci de o idee ce este înnăscută şi care constituie entitatea sa legică. Tocmai fiindcă ideea nu se găseşte în afara lucrului, ci înăuntrul acestuia şi acţionează ca fiind fiinţa acestuia, nu se poate vorbi de finalitate. Tocmai cel ce neagă că fiinţele naturii sunt determinate din afară (indiferent că ideea pluteşte în aer sau că există *în afara* creaturii, în spiritul unui Creator universal), trebuie să admită că aceste fiinţe nu sunt determinate din exterior, ca finalitate şi după un anumit plan, ci sunt determinate din interior, în mod cauzal şi după anumite legi. Eu construiesc în sens de finalitate o maşină numai atunci când stabilesc între piesele sale o legătură, pe care ele nu o au de la natură. Finalitatea acestei construcţii constă din faptul că am pus la temelia maşinii, ca idee, felul ei de a funcţiona. Prin aceasta maşina a devenit un obiect de percepţie cu ideea corespunzătoare. Asemenea

ființe sunt şi ființele naturii. Cel ce crede că un lucru cuprinde în sine o finalitate numai fiindcă este construit după anumite legi, poate folosi această denumire tot atât de bine şi pentru ființele naturii. Numai că această finalitate nu trebuie confundată cu aceea a acțiunii subiective a omului. Pentru a putea vorbi de finalitate este absolut necesar ca factorul cauzal ce acționează să fie o noțiune şi anume aceea a efectului. Dar nicăieri nu putem descoperi în natură noțiuni care să aibă funcția de cauză; noțiunea ni se înfățişează întotdeauna numai ca o corelație ideală de la cauză la efect. Cauzele există în natură numai sub formă de percepții.

Dualismul poate vorbi despre finalitățile universale şi despre finalitățile naturii. Acolo unde percepția noastră identifică o legătură normativă de la cauză la efect, dualismul poate presupune că noi vedem numai oglindirea unei legături, în care ființa absolută a lumii şi-a realizat finalitățile sale. Pentru monism, odată cu absoluta ființă, universală, inaccesibilă experienței şi care poate fi concepută numai ipotetic, cade şi temeiul acceptării finalităților universale şi naturale.

Adaos la noua ediție (1918). Reflectând imparțial asupra celor de mai sus, nu vom mai putea ajunge la concluzia că, neadmițând finalitatea în acțiunile extra-umane, autorul acestei expuneri ar adopta punctul de vedere al gânditorilor care abandonează această idee doar pentru a-şi crea posibilitatea de a concepe tot ceea ce se găseşte în afara acțiunii omeneşti – şi apoi chiar şi pe aceasta – *numai* ca fenomen natural. De această primejdie ne ocroteşte şi împrejurarea că, în această carte, procesul de gândire este prezentat ca un proces spiritual pur. Dacă ideea finalității este respinsă aici şi în ceea ce priveşte lumea *spirituală* ce se află în afara acțiunii omeneşti, aceasta se datorează faptului că în această lume spirituală ni se revelează un principiu *superior* finalității ce se realizează în omenire. Şi dacă despre determinarea de finalitate a genului uman, concepută după modelul unei finalități omeneşti, s-a vorbit ca despre o idee greşită, am vrut să spunem că omul particular îşi pune în față finalități şi că din aceste finalități se compune rezultatul activității totale a omenirii. Față de componentele sale – finalitățile omeneşti – acest rezultat este atunci o realitate *superioară.*

XII
FANTEZIA MORALĂ

(DARWINISM ŞI MORALITATE)

Spiritul liber acţionează după impulsurile sale, care sunt intuiţii, pe care şi le alege din totalitatea lumii ideilor sale, prin gândire. Pentru *spiritul neliber,* cauza care îl determină să separe din lumea ideilor sale intuiţia, care va servi apoi drept impuls al unei acţiuni, se află în lumea percepţiilor date, cu alte cuvinte în experienţele lui de până acum. Înainte de a lua o hotărâre, el îşi aminteşte de ceea ce a făcut altcineva, ori a recomandat a se face, într-o situaţie analogă, sau de ceea ce a poruncit Dumnezeu pentru acest caz, etc. Aceste condiţii preliminare nu sunt, pentru spiritul liber, unicele impulsuri spre acţiune. Într-un anumit sens, hotărârea pe care o la el este o hotărâre *primă.* Pe el nu-l interesează ce au făcut alţii, sau ce s-a poruncit a se face în acest caz. Motivele care îl determină să aleagă din suma noţiunilor sale o anumită noţiune şi să o transpună apoi în acţiune, sunt motive de natură pur ideală. Acţiunea sa, însă, va face parte din realitatea perceptibilă. Prin urmare, ceea ce săvârşeşte va fi identic cu un conţinut perceptibil cu totul precis. Noţiunea va trebui să se realizeze într-un fenomen particular şi concret. Ca noţiune, ea nu va putea conţine acest caz particular. Ea se va putea raporta la cazul concret numai în felul în care, în general, se raportează o noţiune la o percepţie, de exemplu, cum se raportează noţiunea leului la un leu oarecare. Factorul intermediar dintre noţiune şi percepţie este *reprezentarea* (comp. pag. 68 ş.u.). Spiritului neliber, acest factor îl este dat de la bun început. Motivele sunt prezente în conştienţa sa de la bun început, ca reprezentări. Dacă vrea să facă ceva, face aşa cum a văzut sau cum i s-a spus că trebuie să facă într-un asemenea caz. De aceea, autoritatea acţionează cel mai bine prin *exemple,* adică prin aceea că transmite conştienţei spiritului neliber acţiuni particulare bine determinate. Creştinul acţionează mai puţin după învăţătura Mântuitorului, şi mai mult după *modelul* Său. Regulile au mai puţină valoare pentru acţiunea pozitivă decât pentru interdicţia unei acţiuni. Legile îmbracă o formă conceptuală de ordin general numai atunci când înseamnă o interdicţie a unei acţiuni, şi nu când ne îndeamnă să facem ceva. Legile despre ceea ce trebuie să

facă trebuie să i se dea spiritului neliber sub o formă absolut concretă. Mătură strada din fața casei tale! Plătește impozitul în suma de ..., la percepția X! etc. Formă conceptuală au legile care interzic o acțiune. Să *nu* furi! Să *nu* comiți adulter! Dar și aceste legi acționează asupra spiritului neliber, tot printr-o aluzie la o reprezentare concretă, de exemplu, prin aluzia ce se face la o pedeapsă imediată, la chinurile conștiinței, la osânda veșnică etc.

Când impulsul la acțiune este prezent sub o formă conceptuală de ordin general (spre exemplu: Fă bine semenului tău! Să trăiești așa încât să-ți provoci cel mai mare bine!), omul trebuie să găsească mai întâi, în fiecare caz particular, reprezentarea concretă a acțiunii (raportarea noțiunii la un conținut al percepției). La spiritul *liber,* pe care nu-l determină la acțiune nici exemplul și nici teama de pedeapsă, această transpunere a noțiunii în reprezentare este întotdeauna necesară.

La început, omul produce reprezentări concrete din suma ideilor sale cu ajutorul fanteziei. Prin urmare, facultatea de care are nevoie spiritul liber pentru a-și realiza ideile, pentru a le traduce în faptă, *este fantezia morală.* Ea este izvorul acțiunilor pe care le întreprinde spiritul liber. De aceea, din punct de vedere moral, propriu-zis productivi sunt numai oamenii cu fantezie morală. Simplii predicatori de morală, oamenii care enunță doar reguli morale, fără a le putea transforma în reprezentări concrete, sunt neproductivi din punct de vedere moral. Ei se aseamănă criticilor care, logic, știu să explice cum trebuie făcută o operă de artă, dar ei înșiși nu sunt în stare nici de cel mai neînsemnat lucru.

Pentru a-și realiza reprezentările, fantezia morală trebuie să intervină într-un anumit domeniu al percepțiilor. Acțiunea omului nu creează percepții, ci transformă percepțiile deja existente, pentru a le da o nouă înfățișare. Pentru a putea transforma un anumit obiect de percepție, sau o sumă de asemenea obiecte, în conformitate cu o reprezentare morală, trebuie să fi conceput structura lăuntrică și legile ce stau la temelia percepțiilor, adică modul de a acționa de până atunci al lucrului pe care vrem să-l transformăm, ori căruia intenționăm să-i dăm o nouă formă și întrebuințare. Trebuie să găsim apoi modul în care pot fi transformate aceste legități în unele noi. Această parte a activității morale se întemeiază pe cunoașterea lumii fenomenale cu care avem de-a face. Ea trebuie căutată, deci, într-o ramură a cunoașterii științifice. Prin urmare, alături de facultatea ideilor morale[1] și de fantezia morală, acțiunea morală presupune putința de a transforma

[1] Numai o gândire superficială ar putea vedea în întrebuințarea cuvântului „facultate” (capacitate) în acest loc și în celelalte locuri ale acestei scrieri o revenire la doctrina vechii psiho-

lumea percepțiilor, fără a încălca legile după care se înlănțuie lucrurile în natură. Această facultate este *tehnica morală.* Ea poate fi învățată, aşa cum se învață în general ştiința. De obicei, oamenilor le vine mai uşor a găsi noțiuni pentru lumea deja existentă, decât de a determina şi a produce din fantezie morală acțiunile viitoare. De aceea, este posibil ca oamenii lipsiți de fantezie morală să primească reprezentările morale de la alții şi să le imprime, cu îndemânare, realității. Se poate întâmpla şi invers, ca oamenii dotați cu fantezie morală să nu aibă îndemânare tehnică şi să fie nevoiți a se folosi de alți oameni pentru a-şi realiza reprezentările.

În măsura în care acțiunea morală implică o cunoaştere a obiectelor din câmpul nostru de acțiune, acțiunea noastră se bazează pe această cunoaştere. Ceea ce intră în considerare aici, sunt *legile naturii,* căci avem de-a face cu ştiințele naturii, nu cu etica.

Fantezia morală şi facultatea de a elabora idei morale pot deveni obiect al ştiinței abia *după ce* au fost produse de individ. Dar atunci ele nu mai reglementează viața, ci au şi reglementat-o deja. Ele trebuie considerate ca fiind cauze active, la fel ca celelalte (scopuri sunt numai pentru subiect). Noi ne ocupăm de ele ca de o *ştiință a naturii despre reprezentările morale.*

Alături de aceasta nu poate exista o etică, drept ştiință normativă.

Unii au încercat să păstreze caracterul normativ al legilor morale, cel puțin în măsura în care au conceput etica în sensul dieteticei, care deduce reguli de ordin general din condițiile de viață ale organismului, pentru ca, pe baza acestor reguli, să exercite apoi o influență deosebită asupra corpului (Paulsen[50I, 51II], Sistemul eticii). Această comparaţie este falsă, fiindcă viața noastră morală nu se poate compara cu viața organismului. Funcțiunile organismului există fără contribuția noastră; legile acestuia există în lume ca ceva dat, prin urmare, le putem căuta şi, după ce le-am aflat, ne putem folosi de ele. Legile morale, însă, trebuie mai întâi *create* de noi. Noi nu ne putem folosi de ele înainte de a le fi creat. Greşeala se naşte pentru faptul că legile morale nu sunt întotdeauna create din nou, în fiecare moment în ceea ce priveşte conținutul lor, ci se moştenesc. Cele preluate de la înaintaşi ne apar ca date, întocmai ca legile naturale ale organismului. Dar, generația de mai târziu nu are nici un drept de a le întrebuința ca pe regulile dietetice. Căci ele se referă la individ şi nu la exemplarul unei specii, ca legile naturii. În ceea ce priveşte organismul meu, eu sunt un astfel de exemplar

---

logii despre facultățile sufleteşti. Făcând legătura cu cele spuse la pag. 62 ş.u. vom găsi semnificația exactă a acestui cuvânt.

al speciei, şi voi trăi în conformitate cu natura, dacă aplic în cazul meu aparte legile naturale ale speciei; dar, ca ființă morală sunt un individ şi am legile mele cu totul proprii[1].

Părerea prezentată aici pare a fi în contradicție cu acea teorie fundamentală a ştiințelor naturii modeme, pe care o numim *teoria evoluționistă.* Dar aceasta este numai o *aparență.* Prin *evoluție* se înțelege naşterea *reală* a stărilor posterioare din stări anterioare, pe calea legilor naturii. În lumea organică, prin evoluție se înțelege faptul că formele organice de mai târziu (mai perfecte) sunt descendenții reali al unor forme anterioare (imperfecte) şi care s-au născut din cele dintâi pe o cale naturală. Propriu-zis, adepții acestei teorii ar trebui să-şi reprezinte că a fost odată, pe Pământ, o epocă în care o ființă ar fi putut urmări cu ochii treptata naştere a reptilelor din amnioții originari, dacă, pe acea vreme, ea ar fi putut asista la aşa ceva ca observator şi dacă ar fi fost dotată cu o viață corespunzător de lungă. Ei ar trebui să-şi mai reprezinte, în acelaşi fel, că cineva ar fi putut observa naşterea sistemului solar din nebuloasa originară a lui Kant-Laplace, dacă s-ar fi putut menține, de-a lungul vremurilor, într-un loc corespunzător din eterul cosmic. Aici nu ne mai oprim asupra faptului că, într-o astfel de reprezentare, atât existența amnioților, cât şi aceea a nebuloasei originare a lui Kant-Laplace ar trebui să ni le imaginăm *altfel* de cum o fac gânditorii materialişti. N-ar fi îngăduit, însă, nici unui teoretician evoluționist să afirme că din noțiunea amnioților se poate naşte noțiunea reptilelor, cu toate particularitățile acestora, chiar dacă nu ar fi văzut niciodată o reptilă. Şi tot atât de puțin i-ar fi îngăduit cuiva să derive sistemul solar din noțiunea nebuloasei originare a lui Kant-Laplace, dacă ne imaginăm această noțiune a nebuloasei originare ca fiind determinată direct numai de percepția nebuloasei originare. Cu alte cuvinte, teoreticienii evoluționismului trebuie să afirme, dacă vor să gândească consecvent, că fazele posterioare de evoluție rezultă în mod real din fazele anterioare, că atunci când ne este dată noțiunea de imperfect *şi* aceea de perfect putem pricepe legătura dintre ele; în nici un caz, însă, n-ar trebui să admită că noțiunea pe care am dobândit-o despre o stare anterioară este suficientă pentru a dezvolta din ea noțiunea unei stări ulterioare. De aici rezultă, pentru etician, că el poate pricepe legătura ce există

[1] Când Paulsen[51I, 52II] (la pag. 15 din sus-amintita carte) zice: „Diferitele predispoziții naturale şi condiții ale vieții pretind, alături de o diferită dietă trupească, şi o diferită dietă spirituală-morală”, el se apropie mult de o cunoaştere justă, dar – cu toate acestea – nu atinge elementul decisiv al problemei. În măsura în care sunt individ nu am nevoie de nici o dietă. Dietetica este arta de a pune în concordanță exemplarul particular cu legile generale naturale ale speciei. Dar ca individ eu nu sunt exemplar al speciei.

între noțiunile morale ulterioare şi noțiunile morale anterioare; dar nu pricepe cum chiar şi numai o singură idee morală nouă poate fi scoasă din cele anterioare. Ca ființă morală, individul își produce întregul său conținut. Acest conținut este pentru etician ceva dat, întocmai aşa cum reptilele sunt ceva dat pentru naturalist. Reptilele au luat naştere din amnioții originari; dar naturalistul nu poate scoate din noțiunea amnioților originari pe aceea a reptilelor. Ideile morale de mai târziu se dezvoltă din ideile anterioare. Dar eticianul nu poate scoate din noțiunile morale ale unei epoci anterioare de cultură pe acelea ale unei epoci posterioare. Confuzia se naşte prin faptul că, pentru naturalist, faptele sunt date, îi stau în față, iar el n-are decât să le examineze şi să le cunoască; în cazul acțiunilor morale însă, faptele trebuie mai întâi create de noi, şi numai după aceea le putem cunoaşte. În procesul de evoluție al ordinii morale din lume săvârşim ceea ce săvârşeşte natura pe o treaptă inferioară: transformăm o realitate perceptibilă. Prin urmare, norma etică nu poate fi *cunoscută,* la început, aşa cum cunoaştem o lege naturală, căci ea trebuie mai întâi creată. Abia după ce există poate deveni obiect al cunoaşterii.

Dar nu putem oare să măsurăm cele noi cu cele vechi? Oare nu este constrâns fiecare om să compare cele produse pe calea fanteziei morale cu doctrina morală deja existentă? Pentru ceea ce trebuie să mi se reveleze ca produs moral, acest lucru este o absurditate tot atât de mare ca atunci. când am vrea să comparăm o formă nouă a naturii cu una veche şi am zice: fiindcă reptilele nu se aseamănă cu amnioții, ele reprezintă o formă nejustificată (maladivă).

Prin urmare, individualismul etic nu se găseşte în contradicție cu o teorie evoluționistă just înțeleasă, ci este o consecință directă a acesteia. Arborele genealogic al lui Haeckel, de la animalul originar şi până la om ca ființă organică, ar trebui să se continue, fără o întrerupere a legii sale naturale şi fără vreo întrerupere în evoluția unitară, până la individ ca ființă, într-un anumit sens, morală. Nicăieri, însă, *ființa* unei specii anterioare nu poate fi derivată din ființa unei specii ulterioare. Dar, pe cât de adevărat este că ideile morale ale individului s-au născut, în mod evident, din acelea ale înaintaşilor, tot atât de adevărat este şi că individul rămâne steril din punct de vedere moral, dacă nu are el însuşi idei morale.

Acelaşi individualism etic pe care 1-am înfățişat pe temeiul concepțiilor anterioare s-ar putea deduce şi din teoria evoluționistă. Concluzia ar fi aceeaşi; numai drumul pe care s-ar ajunge la această concluzie ar fi altul.

Naşterea unei idei etice, absolut noi, din fantezia morală înseamnă, pentru teoria evoluționistă, un lucru tot atât de puțin miraculos ca naşterea unei noi spe-

cii animale dintr-o altă specie. Numai că această teorie, ca o concepţie monistă despre lume, trebuie să respingă, atât din viaţa morală cât şi din natură, orice influenţă dedusă numai, metafizică, şi care nu poate fi trăită pe plan ideal. Ea dă ascultare aceluiaşi principiu pe care îl urmează atunci când caută cauzele originare ale noilor forme organice şi nu apelează la intervenţia unei fiinţe extra-universale, care ar chema la existenţă fiecare specie, după o nouă idee creatoare, cu ajutorul unei puteri supranaturale. Aşa după cum, pentru explicarea vietăţilor, monismul nu se poate folosi de idei creatoare supranaturale, el nu poate atribui ordinea morală a lumii unor cauze ce se găsesc în afara lumii care poate fi trăită. Monismul nu poate considera esenţa unei voinţe ca voinţă morală epuizată, prin faptul că această voinţă duce la o influenţă continuă supranaturală asupra vieţii morale (cârmuire divină universală exterioară), sau la o revelaţie deosebită temporală (darea celor zece porunci), sau la apariţia lui Dumnezeu pe Pământ (Christos). Cele ce au loc prin toate acestea în oameni şi prin oameni reprezintă o realitate morală abia atunci când ele sunt însuşite de individ, prin trăire proprie. Procesele morale sunt, pentru monism, produse universale, ca tot ce există, şi cauzele lor trebuie căutate *în* Univers, respectiv, pentru că omul este purtătorul moralităţii, ele trebuie căutate în om.

Individualismul etic este deci încoronarea sistemului pe care *Darwin* şi *Haeckel* l-au elaborat în domeniul ştiinţelor naturii. El este un evoluţionism spiritualizat, aplicat vieţii morale.

Cel ce limitează dinainte, în mod arbitrar şi strâmt, noţiunea *naturalului,* poate uşor să ajungă acolo încât să nu găsească în ea spaţiu pentru acţiunea liberă a individului. Evoluţionismul consecvent nu poate cădea într-o astfel de limitare. El nu poate admite că evoluţia naturală se încheie la maimuţă şi să atribuie omului o origine „supranaturală". Căutând strămoşii naturali al omului, el trebuie să caute în natură şi spiritul. Nu se poate opri nici la funcţiunile organice ale omului, şi să le considere naturale numai pe acestea, ci trebuie să vadă şi în viaţa morală şi liberă o continuare spirituală a vieţii organice.

Teoreticianul evoluţionist, potrivit concepţiei sale fundamentale, poate doar afirma că o acţiune morală actuală izvorăşte din alte genuri de fenomene universale; caracterizarea acestei acţiuni morale, cu alte cuvinte determinarea acesteia ca acţiune *liberă,* trebuie să o lase pe seama *observării nemijlocite* a acţiunii. El se mulţumeşte să afirme că oamenii au evoluat din înaintaşi care încă nu erau oameni. Modul cum sunt oamenii alcătuiţi trebuie constatat prin observarea acestei alcătuiri. Rezultatele acestei observaţii nu pot ajunge în contradicţie cu o istorie a evoluţiei văzută just. Numai afirmaţia că acestea sunt rezultate care ex-

clud o ordine naturală a lumii, n-ar putea fi adusă în concordanță cu sensul mai nou al științelor naturii[1].

De o știință a naturii, care se înțelege pe sine însăși, individualismul etic nu are de ce să se teamă: observația ne arată cum caracteristica formei desăvârșite a acțiunii omenești este *libertatea.* Libertatea trebuie atribuită voinței omenești în măsura în care această voință realizează intuiții pur ideale. Căci intuițiile nu sunt rezultatul unei necesități ce acționează asupra lor din afară, ci ele constituie o realitate ce există prin ea însăși. Dacă omul găsește că o acțiune a sa este *o copie* a unei astfel de intuiții ideale, o simte ca acțiune *liberă.* În această caracteristică a acțiunii rezidă libertatea.

Cum stau acum lucrurile, din acest punct de vedere, cu amintita (pag. 17) deosebire dintre cele două fraze: „A fi liber înseamnă a putea *face* ceea ce vrei”, și „adevăratul sens al dogmei despre liberul arbitru este a putea sau a nu putea dori ceva după bunul plac?” *Hamerling*[52I, 53II] își întemeia concepția sa despre liberul arbitru tocmai pe această deosebire, considerând-o pe cea dintâi justă, iar pe cea de a doua o tautologie absurdă. El spune: „Eu *pot face* ceea ce vreau”. Dar a zice: „Eu pot voi ceea ce vreau”, este pură tautologie. A face, cu alte cuvinte, a putea transpune în faptă ceea ce vreau, ceea ce mi-am propus ca idee a faptei mele, depinde de împrejurări exterioare și de îndemânarea mea tehnică (comp. pag. 123 ș.u.). A fi liber înseamnă a putea determina din tine însuți reprezentările (motivele de acțiune) ce stau la temelia acțiunii tale, cu ajutorul fanteziei morale. Libertatea este imposibilă când reprezentările mele morale sunt determinate de ceva din afara mea (de un proces mecanic sau de un Dumnezeu presupus și extra-universal). Prin urmare, eu sunt liber numai atunci când produc *eu* însumi aceste reprezentări și nu atunci când *pot* executa motive de acțiune pe care le-a pus în mine o altă ființă. O ființă liberă este aceea care poate *voi* ceea ce consideră ea însăși că este just. Cel ce face altceva decât ceea ce vrea, trebuie călăuzit spre acest altceva prin motive ce nu se află în el. Un astfel de om acționează neliber. Prin urmare, a putea voi după bunul plac, ceea ce considerăm just sau nejust, înseamnă a putea fi, după plac, liber sau neliber. Natural, acest lucru este tot atât de absurd, cât de absurd este a vedea libertatea în facultatea de a putea face ceea ce trebuie să voim. Acest lucru îl afirmă însă Hamerling, când spune: „Este absolut adevărat că voința este determinată întotdeauna de motive

[1] Faptul că indicăm gândurile (ideile etice) drept obiecte ale observației este deplin justificat. Căci, chiar dacă formațiunile gândirii nu intră în decursul activității gânditoare în câmpul de observație, ele pot deveni după aceea obiecte ale observației. Și pe această cale am dobândit caracteristica acțiunii noastre.

de acțiune, dar este absurd a se spune că, din această cauză, omul ar fi neliber; căci nu putem dori şi nici nu ne putem imagina, pe seama omului, o libertate mai mare decât aceea de a se realiza pe măsura puterilor şi hotărârilor sale". Cu toate acestea, omul poate dori o libertate mai mare, şi abia aceasta este adevărata libertate: libertatea de a-şi determina singur motivele voinței sale.

Să facem abstracție de săvârşirea acțiunilor pe care le vrea; la acestea, de cele mai multe ori, omul se lasă determinat. Dar, a îngădui să i se prescrie ceea ce *trebuie* să facă, cu alte cuvinte a voi ceea ce altul, şi nu el, consideră ca just, este un lucru pe care omul îl poate accepta numai în măsura în care el nu se simte *liber.*

Forțe din afara mea mă pot împiedica să fac ceea ce vreau. În acest caz, ele mă condamnă, pur şi simplu, la inactivitate sau la nelibertate. Libertatea mea este prejudiciată abia atunci când ele îmi înrobesc spiritul, când îmi alungă din conştiență motivele mele de acțiune pentru a le înlocui cu ale lor. De aceea, biserica nu se îndreaptă numai *împotriva faptelor,* ci, mai ales, împotriva *gândurilor necurate,* cu alte cuvinte, împotriva motivelor de acțiune. Ea mă face neliber când consideră că motivele de acțiune pe care ea nu le recunoaşte sunt necurate. O biserică sau o altă comunitate devin un izvor de nelibertate, atunci când preoții sau învățătorii acestora se fac stăpânii conştiințelor omeneşti, cu alte cuvinte, când credincioşii *trebuie* să primească motivele acțiunilor de la ei (la spovedanie, de exemplu).

Adaos la noua ediție (1918). În aceste expuneri asupra voinței omeneşti am arătat ce trăiri poate avea omul în legătură cu acțiunile sale, pentru ca prin aceste trăiri să ajungă la conştiența: voința mea este liberă. Este deosebit de important ca dreptul de a considera voința liberă, să-l dobândim din trăire: în voință se realizează o intuiție ideală. Aceasta *poate* fi numai un rezultat al observației; al unei observații care se îndreaptă spre o voință omenească ce se găseşte angajată într-un curent de evoluție a cărei țintă este de a ajunge la o voință purtată de intuiții pur ideale. Această facultate a voinței poate fi dobândită, fiindcă în intuiția ideală acționează numai ființa proprie şi de sine stătătoare a acesteia. Dacă o astfel de intuiție este prezentă în conştiența omenească, ea nu s-a născut dintr-un fenomen al organismului (vezi pag. 93 ş.u.), ci prin aceea că activitatea organică s-a retras, pentru a face loc unei activități ideale. Când voința este copia unei intuiții, activitatea organică s-a retras din această voință. Voința a devenit liberă.

Această libertate a voinței poate fi trecută cu vederea numai de cel ce nu este în stare să-şi dea seama că libera voință constă din faptul că elementul intuitiv paralizează *mai întâi*, înlătură activitatea necesară a organismului omenesc, şi pune în locul ei activitatea spirituală a unei voințe străbătute de idee. Numai cel ce nu este în stare să observe *această* dualitate a unei voințe libere poate crede că *orice* voință este neliberă. Cel ce poate observa acest lucru ajunge să-şi dea seama că omul este neliber în măsura în care nu poate duce până la capăt procesul de înlăturare a activității organice; dar că această nelibertate tinde spre libertate şi că această libertate nu este deloc un ideal abstract, ci o forță diriguitoare ce se află în însăşi ființa omenească. Omul este liber în măsura în care poate realiza în voința sa dispoziția sufletească ce trăieşte în el când este conştient de formarea intuițiilor pur ideale (spirituale).

XIII
VALOAREA VIEȚII

(PESIMISM ŞI OPTIMISM)

Problema finalității sau a determinării vieții (compară pag. 117 ş.u.) se găseşte într-o strânsă legătură cu problema valorii vieții. În această privință întâlnim două concepții opuse, având între ele nesfârşite încercări de conciliere. Reprezentanții uneia dintre aceste două concepții susțin că lumea este atât de bună încât nici nu ne putem imagina una mai bună. A trăi şi a acționa în această lume este un bun de neprețuit. Tot ceea ce întâlnim şi se desfăşoară în ea ni se înfățişează ca o colaborare armonioasă, utilă şi demnă de toată admirația. Chiar ceea ce, în aparență, ne întâmpină ca rău şi necaz poate fi considerat, dintr-un punct de vedere mai înalt, ca bine, căci răul reprezintă un contrast binefăcător al binelui. Pe acesta din urmă îl putem mult mai mult aprecia ca atare, când iese în evidență alături de rău. De altminteri, răul nici nu este ceva într-adevăr real; el este numai un grad mai redus al binelui. Răul este absența binelui, nu ceva ce are o însemnătate în sine.

Susținătorii celeilalte păreri afirmă că viața este plină de chinuri şi suferințe, neplăcerea precumpăneşte pretutindeni plăcerea, durerea precumpăneşte bucuria. Existența este o povară, şi nonexistența ar fi de preferat întotdeauna existenței.

Ca principali reprezentanți al primei concepții, al optimismului, trebuie considerați *Shaftesbury* şi *Leibniz*[53I, 54II], iar ca reprezentanți de frunte al celei de-a doua concepții, ai pesimismului, trebuie considerați *Schopenhauer* şi *Eduard von Hartmann.*

Leibniz crede că lumea este cea mai bună. Una mai bună este cu neputință. Căci Dumnezeu este bun şi înțelept. Un Dumnezeu bun *vrea* să creeze cea mai bună lume. Un Dumnezeu înțelept *ştie* care este lumea cea mai bună. El este în stare a deosebi această lume bună de toate celelalte lumi posibile, mai rele. Numai un Dumnezeu rău sau neînțelept ar putea crea o lume mai rea decât cea mai bună dintre lumi.

Plecând de la acest punct de vedere, este uşor a arăta direcţia pe care trebuie să o ia acţiunea omenească, pentru a-şi aduce contribuţia la cel mai mare bine al lumii. Omul n-are decât să afle voia lui Dumnezeu şi să se comporte conform ei. Dacă află intenţiile pe care Dumnezeu le are cu lumea şi cu neamul omenesc, va fi în stare să se poarte şi să facă ceea ce este corect. El se va simţi fericit să poată adăuga celorlalte lucruri bune binele făcut de el. Prin urmare, din punct de vedere optimist, viaţa merită să fie trăită. Ea trebuie să ne dea un impuls de a participa în mod activ la ea.

Altfel îşi reprezintă lucrurile *Schopenhauer.* El nu-şi imaginează temelia lumilor ca o fiinţă preaînţeleaptă şi preabună, ci ca o pornire, ca o voinţă oarbă. Caracteristica fundamentală a oricărei voinţe este o năzuinţă veşnică, o neîncetată tânjire după satisfacţii care, cu toate acestea, nu pot fi atinse niciodată. Căci, de îndată ce un ţel a fost atins, se naşte o nouă necesitate, ş.a.m.d. Satisfacţia nu poate avea decât o durată foarte mică. Întreg restul vieţii noastre constă dintr-o dorinţă neîmplinită, adică din nemulţumire, suferinţă. Dacă în cele din urmă dorinţa oarbă încetează, viaţa pierde orice conţinut. Existenţa noastră se umple de o plictiseală fără margini. De aceea, este relativ bine a înăbuşi dorinţele şi necesităţile din noi, a sugruma voinţa. Pesimismul schopenhauerian duce la inactivitate, ţelul său moral este *lenea universală.*

Cu totul altfel caută *Hartmann* să fundamenteze pesimismul şi să-l pună în slujba eticii. Dând ascultare unor tendinţe preferate ale vremii noastre, Hartmann caută să-şi întemeieze concepţia despre viaţă *pe experienţă.* Din *observarea* vieţii, el vrea să stabilească dacă în lume predomină plăcerea sau neplăcerea. El trece în revistă, cu raţiunea, tot ceea ce omul numeşte fericire şi bine, pentru a arăta că la o examinare mai precisă, aşa-zisa satisfacţie se dovedeşte a fi numai *iluzie.* Este o iluzie să credem că sănătatea, tinereţea, libertatea, existenţa îmbelşugată, iubirea (plăceri sexuale), mila, prietenia şi viaţa familială, sentimentul onoarei, onoarea, faima, dominaţia, viaţa religioasă, preocuparea ştiinţifică şi artistică, speranţa în viaţa de dincolo, participarea la progresul cultural – sunt izvoare de fericire şi satisfacţie. O examinare lucidă constată că fiecare plăcere aduce în lume mult mai mult rău şi suferinţă decât fericire. *Indispoziţia de după chef este întotdeauna mai mare decât dispoziţia chefului.* Neplăcerea predomină peste tot în lume. Nici un om, nici cel ce e relativ cel mai fericit, întrebat fiind, n-ar vrea să parcurgă a doua oară această viaţă nenorocită. Dar fiindcă Hartmann nu tăgăduieşte prezenţa în lume a unui principiu ideal (al înţelepciunii) ci, dimpotrivă, îl atribuie aceeaşi justificare ca şi pornirii (voinţei) oarbe, el poate atribui Fiinţei originare a acestui principiu crearea lumii numai făcând ca durerea

lumii să se reverse într-o înțeleaptă Finalitate cosmică. Durerea ființei universale nu este însă decât însăşi durerea lui Dumnezeu, căci viața lumii, în totalitatea ei, este identică cu viața lui Dumnezeu. Dar o ființă preaînțeleaptă nu-şi poate vedea țelul decât în eliberarea de suferință şi, deoarece întreaga existență nu este decât suferință, trebuie să-şi vadă scopul în eliberarea de existență. Scopul creațiunii cosmice este de a transpune existența într-o non-existență cu mult mai bună. Procesul universal este o luptă continuă împotriva durerii lui Dumnezeu, care se termină, în cele din urmă, prin nimicirea întregii existențe. Prin urmare, viața morală a omului constă din participarea acestuia la nimicirea existenței. Dumnezeu a creat lumea pentru ca, prin ea, să se elibereze de durerea sa nemărginită. Această lume „trebuie considerată, aşa zicând, ca o erupție usturătoare pe trupul Absolutului", prin care forța lui inconştientă de tămăduire se eliberează de o boală lăuntrică. Ea mai poate fi considerată „şi ca un emplastru dureros, pe care Unul Dumnezeu şi-l aplică singur pentru ca, deocamdată, durerea interioară să se îndrepte în afară, iar apoi să o poată alunga cu totul". Oamenii sunt părți constitutive ale lumii. În ei suferă Dumnezeu. El i-a creat pentru a-şi fărâmița nemărginita Sa durere. Durerea pe care o îndură fiecare dintre noi este numai o picătură din marea cea mare a durerii lui Dumnezeu (Hartmann[54I, 55II], Fenomenologia conştienței morale, pag. 866 ş.u.).

Omul trebuie să se pătrundă de cunoaşterea faptului că este o nebunie să fugă după satisfacții individuale (egoismul), şi că singura misiune de care trebuie să se lase călăuzit este de a se dărui, într-o renunțare dezinteresată, procesului cosmic de mântuire a lui Dumnezeu. Pesimismul lui Hartmann, în opoziție cu acela al lui Schopenhauer, ne duce la o activitate dezinteresată pentru o misiune sublimă.

Dar cum stau lucrurile în ceea ce priveşte fundamentarea pe experiență a acestei concepții?

Strădania după satisfacție, înseamnă o depăşire a conținutului vieții de către activitatea vitală. O ființă este flămândă, cu alte cuvinte caută să se sature, atunci când funcțiunile sale organice caută, în scopul continuității lor, o procurare a unul nou conținut de viață, sub forma unor alimente. Strădania după onoare rezidă în faptul că omul atribuie valoare faptelor sale personale abia atunci când recunoaşterea acestora vine din afară. Strădania după cunoaştere se naşte când omul constată că lumii – pe care o vede, o aude etc. – îi lipseşte ceva, atât timp cât nu o înțelege. Împlinirea strădaniei produce în individul care o nutreşte plăcere; nesatisfacerea ei produce neplăcere. Aici este important a observa că plăcerea sau neplăcerea depind abia de împlinirea sau neîmplinirea strădaniilor mele.

Strădania, ea însăşi, nu poate fi considerată, în nici un caz, neplăcere. Prin urmare, dacă eu constat că în momentul împlinirii unei strădanii locul ei este ocupat numaidecât de o strădanie nouă, nu-mi este îngăduit a spune că plăcerea a dat naştere neplăcerii, fiindcă gustarea unei plăceri produce întotdeauna în mine dorința ca acea plăcere să se repete, sau produce dorința după o plăcere nouă. Abia când această poftă se loveşte de imposibilitatea de a fi împlinită, pot vorbi de neplăcere. Chiar atunci când o plăcere produce în mine cerința după o plăcere mai mare sau mai rafinată, voi putea vorbi despre o neplăcere produsă de prima plăcere, abia din momentul în care constat că îmi lipseşte posibilitatea de a trăi o plăcere mai mare sau mai rafinată. Plăcerea poate fi considerată izvor al durerii, numai când neplăcerea apare ca o consecință firească a plăcerii, de pildă, în cazul plăcerilor sexuale ale femeii, care sunt urmate de durerile naşterii şi de osteneala creşterii copiilor. Dacă strădania ca atare ar trezi în om neplăcere, fiecare înlăturare a dorințelor ar trebui să fie însoțită de plăcere. Dar lucrurile se prezintă tocmai invers. Absența strădaniilor din conținutul vieții noastre are drept consecință plictiseala, care este legată de neplăcere. Dar fiindcă, în mod firesc, strădania poate dura mult până să-şi găsească împlinire, şi deocamdată omul se declară mulțumit de speranța împlinirii acestei strădanii, trebuie să recunoaştem că neplăcerea nu are nimic de a face cu strădania ca atare, ci că ea depinde numai de neîmplinirea acesteia. Prin urmare, Schopenhauer nu are în nici un caz dreptate când consideră pofta sau strădania (voința) în sine ca izvor al durerii.

De fapt, lucrurile stau tocmai invers. Strădania (pofta) în sine produce bucurie. Cine nu cunoaşte plăcerea pe care ne-o procură speranța atingerii unui țel îndepărtat, dar pe care îl dorim cu tărie? Această bucurie este însoțitoarea muncii, de al cărei rod vom avea parte abia în viitor. Ea este cu totul independentă de atingerea scopului. După ce scopul a fost atins, la bucuria strădaniei se adaugă, drept ceva nou, bucuria împlinirii. Dar cineva ar putea spune că la neplăcerea cauzată de neatingerea scopului se mai adăugă şi neplăcerea speranțelor neîmplinite, a dezamăgirii şi că, în cele din urmă, neplăcerea provocată de neîmplinirea scopului este mai mare decât plăcerea pe care am avea-o de pe urma eventualei împliniri a acestui scop. Acestuia trebuie să-i răspundem că se poate întâmpla şi invers: privind retrospectiv asupra plăcerii din perioada dorințelor încă neîmplinite, din perioada speranțelor, neplăcerea pricinuită de neîmplinire se va potoli. Cel care, constatând o neizbândă, zice: am făcut tot ce mi-a fost cu putință!, oferă tocmai prin ceea ce spune o dovadă pentru această afirmație. Sentimentul aducător de linişte şi fericire, de a fi făcut tot ce ți-a fost cu putință, după cea mai bună pricepere a ta îl trec cu vederea toți cei ce afirmă că fiecare

dorință neîmplinită înseamnă nu numai o zădărnicire a bucuriei ce ți-o procură împlinirea, ci şi nimicirea plăcerii ce se leagă de dorință.

Împlinirea unei dorințe trezeşte plăcere, iar neîmplinirea unei asemenea dorințe trezeşte neplăcere. Cu toate acestea, nu ne este îngăduit a conchide că plăcerea înseamnă împlinirea unei dorințe şi neplăcerea neîmplinirea ei. Atât plăcerea cât şi neplăcerea se pot ivi într-o ființă şi fără a fi consecința unei dorințe. Boala este o neplăcere căreia nu-i premerge nici o dorință. Cel ce ar vrea să afirme că boala ar fi o dorință nesatisfăcută după sănătate, ar comite greşeala că ar considera dorința firească şi de care nu este conştient – aceea de a nu se îmbolnăvi – drept o dorință pozitivă. Când cineva moşteneşte o avere de la o rudă bogată, despre a cărei existență nu ştia nimic, el se bucură, fără ca acestei bucurii să-i fi premers o dorință.

Prin urmare, cel *ce* vrea să cerceteze contul plăcerii şi al neplăcerii pentru a afla de care parte apare excedentul, trebuie să înscrie pe o parte a contului: plăcerea legată de dorință, de ceea ce provine din împlinirea dorinței şi plăcerea ce ni se împărtăşeşte fără a fi dorită. Pe cealaltă parte a contului va trebui să înscriem: neplăcerea produsă de plictiseală, cea produsă de strădania neîmplinită şi, în sfârşit, neplăcerea pe care o avem fără dorința noastră. De ultima categorie aparține şi neplăcerea pe care ne-o pricinuieşte o muncă impusă şi pe care nu noi am ales-o.

Acum se naşte întrebarea: care este mijlocul just de a face *bilanțul* acestui *debit* şi *credit?* Eduard von Hartmann este de părere că acest mijloc ni-l oferă rațiunea critică. El spune (Filosofia Inconştientului[55I, 56II], ed. 7, vol. II, pag. 290): „Durerea şi plăcerea *există* numai în măsura în care sunt *simțite*". De aici rezultă că pentru plăcere nu există alt criteriu decât cel subiectiv al sentimentului. Trebuie *să simt* dacă suma sentimentelor mele de neplăcere, comparată cu aceea a sentimentelor mele de plăcere, înseamnă un excedent de bucurie sau de durere. Fără a ține seama de această concluzie, Hartmann afirmă: „Dacă... valoarea vieții unei ființe poate fi evaluată numai după propriile sale criterii subiective, nu vrem să spunem că fiecare ființă face suma algebrică *justă* a afecțiunilor vieții sale, sau, cu alte cuvinte, că *judecata sa globală* asupra propriei sale vieți ar fi o judecată justă în ceea ce priveşte trăirile sale subiective". Prin aceasta, *judecata rațională* asupra sentimentului este din nou ridicată la rangul de apreciator de valori[1].

---

[1] Cel ce vrea să *calculeze* dacă suma totală a plăcerii depăşeşte pe aceea a neplăcerii, sau invers, nu îşi dă seama că face o socoteală pe care nimeni nu o trăieşte. Sentimentul nu calcu-

Cel ce se alătură, mai mult sau mai puțin, concepțiilor unor gânditori ca Eduard von Hartmann, își închipuie că, pentru a ajunge la o justă apreciere a vieții, trebuie să înlăture din calea sa factorii care falsifică *judecata* noastră despre bilanțul plăcerii şi al neplăcerii. El caută să ajungă la acest lucru în două feluri, *în primul rând,* făcând dovada că dorințele noastre (pornirile, voința) tulbură judecata trează, chemată să aprecieze valoarea sentimentelor. Astfel, de exemplu, când ar trebui să spunem că plăcerea sexuală este un izvor al răului, ne induce în eroare împrejurarea că puterea instinctului sexual din noi este atât de mare încât face să ne nălucim o plăcere ce nu există în măsura în care ne-o închipuim. Noi vrem să gustăm plăcerea şi de aceea nu recunoaştem că această plăcere este un izvor de suferință. În *al doilea rând,* supunând sentimentele unei critici, căutând a face dovada că obiectele de care se leagă sentimentele nu sunt, în față cunoaşterii raționale, decât iluzii, şi *că aceste obiecte vor dispare de îndată ce inteligența noastră, mereu crescândă, îşi dă seama de natura lor iluzorie.*

El îşi poate reprezenta lucrurile în felul următor. Dacă un ambițios vrea să ştie care dintre cele două elemente, plăcerea şi neplăcerea, au predominat în viața lui de până atunci, trebuie să se elibereze, în examinarea sa, de două izvoare de greşeală. Fiind ambițios, aceasta trăsătură fundamentală a caracterului său îl va face să vadă bucuria ce i-o oferă aprecierea muncii sale, printr-o lentilă măritoare, iar supărările provenite din depreciere, printr-o lentilă care micşorează. În momentul în care s-a produs deprecierea, el a simțit supărare, tocmai fiindcă este ambițios. În amintire, supărarea apare mai îndulcită, până când bucuria ce i-o procură succesul, pentru care este atât de sensibil, se imprimă cu atât mai adânc. Faptul că lucrurile stau aşa este o adevărată binefacere pentru ambițios. Amăgirea micşorează sentimentul său de neplăcere din momentul auto-observării. Şi cu toate acestea, judecata sa este falsă. Căci el a trebuit să îndure, în toată asprimea lor, suferințele peste care i se aşterne acum un văl, iar în contabilitatea vieții sale înregistrează o poziție falsă. Pentru a ajunge la o judecată justă, ambițiosul ar trebui să se debaraseze de ambiția sa, pentru timpul în care se observă. El ar trebui să-şi observe viața de până atunci, fără ca privirea sa spirituală să fie deformată de ochelari. Astfel, el se aseamănă comerciantului care, la încheierea socotelilor, trece pe partea veniturilor şi zelul său comercial.

---

lează, iar pentru adevărata prețuire a vieții are importanță trăirea reală, nu rezultatul unei socoteli născocite.

Dar adeptul acestor concepții poate merge şi mai departe. El poate spune: ambițiosul va ajunge să-şi dea seama că laudele după care aleargă sunt un lucru fără valoare. Va ajunge singur, sau cu ajutorul altora, să înțeleagă că un om cuminte nu dă nici o importanță laudelor ce i se aduc de către oameni, căci „în toate lucrurile care nu sunt probleme vitale ale evoluției, sau care n-au fost încă rezolvate integral de ştiință” se poate jura întotdeauna, că „nu majoritatea, ci minoritatea are dreptate”. „După o astfel de judecată se iau toți cei ce fac din ambiție o stea conducătoare a vieții lor”. (Filosofia inconştientului, vol. II, pag. 332). Când îşi spune toate acestea, ambițiosul trebuie să considere ca iluzie tot ceea ce ambiția sa i-a înfățişat ca realitate, prin urmare şi sentimentele ce se leagă de iluzia corespunzătoare ambiției sale. Pentru acest motiv, am putea spune: din contul care ține socoteala valorilor vieții trebuie să ştergem sentimentele de plăcere ce rezultă din iluzii. Ceea ce rămâne apoi ar reprezenta suma plăcerilor neiluzorii ale vieții şi aceasta ar fi, față de suma neplăcerilor, atât de mică încât viața nu ne-ar mai oferi nici o bucurie, iar non-existența ar fi de preferat existenței.

Dar, deşi este absolut evident că iluzia provocată prin amestecul ambiției în întocmirea bilanțului plăcerilor, duce la un rezultat fals, cele spuse despre cunoaşterea caracterului iluzoriu al obiectelor de plăcere trebuie, cu toate acestea, combătute. O eliminare din bilanțul plăcerilor vieții a tuturor sentimentelor de plăcere ce se leagă de iluzii, reale ori pretinse, ar falsifica de-a dreptul acest bilanț. Căci ambițiosul a avut în mod real bucuria ce i-au provocat-o laudele mulțimii, absolut indiferent dacă, mai târziu, el singur, sau un altul, ajunge a recunoaşte caracterul iluzoriu al acestor laude. Prin aceasta senzația de plăcere pe care omul a încercat-o nu se micşorează cu nimic. Scoaterea acestor sentimente „iluzorii” din bilanțul vieții nu rectifică judecata noastră despre sentimente, ci suprimă din viață sentimentele pe care, în mod real, le-am avut.

Şi de ce trebuie excluse aceste sentimente? Cel ce le are, aceluia ele îi procură plăcere; cel ce le învinge va avea parte, datorită acestei învingeri (nu datorită unui sentiment de înfumurare: cine e ca mine! ci datorită izvoarelor obiective de plăcere ce se află în învingere) de o plăcere, fireşte, mai spirituală, dar, de aceea, nu mai puțin valoroasă. Când se radiază sentimente din bilanțul plăcerilor, pe motiv că aceste sentimente se leagă de obiecte ce se dovedesc a fi iluzii, valoarea vieții nu mai depinde de cantitatea plăcerii, ci de calitatea ei, iar aceasta de valoarea lucrurilor care prilejuiesc plăcerea. Dar, dacă vreau să determin valoarea vieții numai după cantitatea plăcerii sau a neplăcerii pe care aceasta mi-o produce, nu-mi este îngăduit să recurg la alți factori, la factori presupuşi, şi doar cu ajuto-

rul lor să determin apoi valoarea plăcerii sau a neplăcerii. Când spun: vreau să compar cantitatea de plăcere cu cantitatea de neplăcere si să văd care este mai mare, trebuie să țin seama şi de cuantumul real al plăcerii şi al neplăcerii, făcând cu totul abstracție de faptul dacă la temelia lor stă sau nu o iluzie. Cel ce atribuie unei plăceri ce se întemeiază pe iluzie o valoare mai redusă decât aceea pe care o atribuie unei plăceri justificată de către rațiune, acela face dependentă valoarea vieții şi de alți factori decât acela pe care îl numim plăcere.

Cel ce atribuie plăcerii o valoare mai mică, fiindcă se leagă de un obiect trecător, se aseamănă fabricantului de jucării, care înscrie în registrele fabricii sale numai un sfert din totalul profitului pentru motivul că, în fabrica lui, se produc obiecte ce servesc copiilor pentru nimicuri.

Când este vorba să comparăm o cantitate de plăcere cu o cantitate de neplăcere, trebuie să facem totală abstracție de caracterul iluzoriu al obiectului anumitor plăceri.

Calea recomandată de Hartmann: examinarea rațională a cantității de plăcere şi neplăcere ce ne-o oferă viața, ne-a dus, până acum, atât de departe, încât ştim cum trebuie făcut calculul, ştim ce trebuie să introducem pe o parte a contului şi ce trebuie să introducem pe cealaltă parte. Dar cum trebuie încheiate acum aceste calcule? Este rațiunea în stare să facă şi bilanțul?

Comerciantul a făcut o greşeală de calcul în contabilitatea sa, atunci când venitul *calculat* nu se acoperă cu totalitatea bunurilor consumate de întreprindere, plus totalitatea bunurilor ce au mai rămas de consumat. Fără îndoială că şi filosoful a făcut o greşeală în judecata sa, atunci când nu poate dovedi că surplusul de plăcere, sau de neplăcere, născocit, există de fapt şi în suflet.

Deocamdată nu vreau să controlez calculul ce şi-l fac pesimiştii care se sprijină pe examinarea rațională a lumii; dar cel ce este pus în situația de a hotărî dacă această afacere, viața, merită sau nu a fi continuată, trebuie să afle mai întâi unde se ascunde surplusul de neplăcere calculat de aceşti filosofi.

Aici am atins punctul în care rațiunea *nu* este în stare să determine, ea singură, surplusul de plăcere sau neplăcere, ci în care rațiunea trebuie să ne arate acest surplus în viață, ca percepție. Noțiunea, ea singură, nu oferă omului realitatea. Omul poate atinge realitatea numai prin întrepătrunderea dintre noțiune şi percepție (şi sentimentul este percepție), întrepătrundere mijlocită de gândire (compară pag. 57 ş.u.). Comerciantul, de asemenea, va renunța la comerțul său numai după ce pierderile ce rezultă din scripte sunt confirmate şi de realitate. Dacă realitatea nu confirmă scriptele, contabilul este invitat să-şi revizuiască calculele. Exact în acelaşi fel va proceda şi omul, când filosoful vrea să-i facă acestuia do-

vada că neplăcerea este cu mult mai mare decât plăcerea, iar el simte contrarul, îi va răspunde: tu te-ai înşelat în calculul tău, fă-l încă o dată. Dar dacă la un moment dat o întreprindere comercială are pierderi atât de mari încât nici un credit n-ar ajunge pentru a-i satisface pe creditori, falimentul are loc chiar şi atunci când comerciantul evită să dobândească o claritate, prin ținerea de registre, despre situația afacerilor sale. Tot aşa, atunci când, într-o anumită epocă a vieții unui om, cantitatea neplăcerilor sale ar fi atât de mare încât nici o speranță (credit) într-o plăcere viitoare nu-l mai poate ajuta să treacă peste durere, falimentul vieții este iminent.

Dar, cu toate acestea, numărul sinucigaşilor este relativ neînsemnat față de mulțimea celor care continuă curajoşi să trăiască. Numărul celor ce renunță la viață din cauza neplăcerii este foarte redus. Ce rezultă de aici? De aici rezultă: sau nu avem dreptul de a spune că suma neplăcerii este mai mare decât aceea a plăcerii, sau că, a ne continua sau nu viața, este un lucru ce nu depinde de cantitatea plăcerii sau a neplăcerii.

Pe o cale cu totul particulară, pesimismul lui Eduard v. Hartmann ajunge să declare că viața este fără valoare, fiindcă în ea predomină durerea şi, cu toate acestea, el ajunge să susțină că este necesar a o parcurge. Această necesitate se datorează faptului că amintita (pag. 131) finalitate a lumii poate fi atinsă numai printr-o muncă neîncetată, pe care omul o depune cu toată abnegația. Dar, câtă vreme oamenii se mai lasă conduşi de dorințele lor egoiste, sunt incapabili de o astfel de muncă dezinteresată. Ei se dedică adevăratei lor misiuni abia după ce s-au convins, prin experiență şi rațiune, că plăcerile după care tânjeşte egoismul nu pot fi a atinse. În acest mod, pesimismul vrea să fie un izvor de abnegație. O educație bazată pe pesimism speră să nimicească egoismul prin aceea că-i arată deşertăciunea.

Prin urmare, după această concepție, strădania după plăcere îşi are rădăcinile în natura omului. Omul renunță la această strădanie şi se îndreaptă spre țeluri superioare, numai când îşi dă seama de imposibilitatea împlinirii dorințelor.

Despre această concepție morală – care speră că, prin recunoaşterea pesimismului, omul va ajunge să se dăruiască unor țeluri neegoiste – nu se poate spune că ar învinge egoismul, în adevăratul sens al cuvântului. După ea, idealurile morale vor fi îndeajuns de puternice pentru a pune stăpânire pe voință abia după ce omul şi-a dat seama că strădania egoistă după plăcere nu duce la nici o mulțumire. Omul, al cărui egoism râvneşte după strugurii plăcerii, îl găseşte acri fiindcă nu poate ajunge la ei; renunță la ei şi se dăruieşte unei vieți dezinteresate! Idealurile morale nu sunt, după părerea pesimiştilor, îndeajuns de puternice,

pentru a învinge egoismul. Ele pun stăpânire, însă, pe tărâmul ce li s-a eliberat prin faptul recunoaşterea zădărniciei egoismului.

Când, potrivit predispoziţiilor lor naturale, oamenii se străduiesc înspre plăcere, dar nu pot ajunge la ea, singurul lucru cuminte ar fi nimicirea existenţei şi mântuirea prin non-existenţă. Iar dacă suntem de părerea că purtătorul propriu-zis al durerii universale este Dumnezeu, oamenii ar trebui să-şi aleagă drept misiune mântuirea lui Dumnezeu. Sinuciderea individului nu promovează atingerea acestui ţel, ci, dimpotrivă, o întârzie. Căci, în mod logic, Dumnezeu i-a creat pe oameni numai ca, prin acţiunile lor, aceştia să înfăptuiască mântuirea Sa. Altfel, Creaţiunea ar fi lipsită de orice finalitate. O astfel de concepţie se gândeşte şi la Finalităţi extraumane. La marea opera de mântuire, fiecare om trebuie să contribuie cu o muncă bine determinată. Dacă omul se sustrage de la această muncă, prin sinucidere, munca ce i-a fost rânduită lui trebuie îndeplinită de altul. Acesta trebuie să suporte, în locul lui, chinurile existenţei. Şi fiindcă Dumnezeu sălăşluieşte în fiecare fiinţă ca adevăratul purtător de durere, sinucigaşul nu a micşorat cu nimic cantitatea durerii lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, Dumnezeu este pus în faţa unei noi greutăţi, aceea de a găsi un înlocuitor sinucigaşului.

Toate acestea presupun că plăcerea ar fi un etalon al valoni vieţii. Viaţa se manifestă printr-o sumă de porniri (necesităţi). Dacă valoarea vieţii ar depinde de plăcerea sau neplăcerea pe care ea ne-o aduce, pornirile care aduc purtătorului lor un surplus de neplăcere trebuie atunci considerate ca fiind fără valoare. Să examinăm odată pornirea şi plăcerea, şi să vedem dacă cea dintâi poate fi măsurată cu cea de a doua. Pentru a nu trezi bănuiala că am fi de părerea că viaţa ar începe abia din sfera „aristocraţiei spirituale”, să începem cu o necesitate „pur animalică”, cu foamea.

Foamea se naşte atunci când organele noastre nu mai pot funcţiona potrivit naturii lor, fără a li se da în continuare substanţe alimentare. Năzuinţa flămândului este, înainte de toate, de a se sătura. Dacă organismul primeşte o cantitate de hrană atât de mare încât foamea încetează, năzuinţele instinctului de hrănire au fost atinse. Plăcerea ce se leagă de saturare constă, în primul rând, din înlăturarea durerii pe care o cauzează foamea. Simplei necesităţi de a ne hrăni i se adaugă o altă necesitate. Prin hrănire omul nu vrea să-şi restabilească doar funcţiunile sale organice, sau să lupte împotriva durerii provocată de foame, ci vrea ca actul hrănirii să fie însoţit de senzaţii gustative plăcute. Ba mai mult, când unui om fi este foame şi nu-l mai desparte de o masă delicioasă decât jumătate de ceas, poate chiar refuza să-şi strice, cu o mâncare inferioară servită imediat, plăcerea pe care i-o

dă o mâncare mai bună. El are nevoie de foame pentru ca masa să-i procure plăcere deplină. Prin aceasta, foamea devine pentru om şi un prilej de plăcere. Dacă am putea astâmpăra toată foamea din lume, atunci ar rezulta totalul cantităţii de plăcere, care trebuie atribuită prezenţei în lume a necesităţilor de hrănire. Ar mai fi de adăugat la aceasta şi plăcerea particulară spre care tind gurmanzii printr-o cultivare excesivă a nervilor gustativi.

Această cantitate de plăcere ar avea cea mai mare valoare dacă necesităţile ce stau în legătură cu plăcerea despre care este vorba ar fi satisfăcute în întregime, şi dacă alături de plăcere nu ar trebui să îndurăm, în acelaşi timp, şi o anumită cantitate de neplăcere.

Ştiinţele moderne ale naturii sunt de părere că natura produce mai multă viaţă decât poate întreţine, cu alte cuvinte, ea produce şi mai multă foame decât este în stare a satisface. Prisosul de viaţă pe care îl produce trebuie să dispară în durerile luptei pentru existenţă. Să admitem că, în fiecare moment al evoluţiei, necesităţile vieţii ar fi mai mari decât mijloacele de satisfacere, şi, prin aceasta, plăcerea vieţii ar fi diminuată. Plăcerea vieţii, existentă în mod real, nu este însă câtuşi de puţin micşorată. Acolo unde are loc satisfacerea unei pofte, cantitatea corespunzătoare de plăcere este prezentă, chiar dacă în însăşi fiinţa respectivă, sau într-o altă fiinţă din anturajul ei, există un suficient număr de porniri nesatisfăcute. Dar ceea ce se micşorează prin aceasta este *valoarea* plăcerilor vieţii. Dacă necesităţile unei fiinţe sunt satisfăcute numai în parte, fiinţa respectivă are o plăcere ce corespunde numărului de necesităţi satisfăcute. Această plăcere are o valoare cu atât mai redusă, cu cât ea este mai mică în raport cu totalitatea exigenţelor vieţii din domeniul poftelor despre care vorbim. Această valoare ne-o putem reprezenta printr-o fracţie al cărei numărător este plăcerea într-adevăr existentă şi al cărei numitor este suma necesităţilor. Când numărătorul şi numitorul sunt egali, fracţia are valoarea 1, cu alte cuvinte când sunt satisfăcute toate necesităţile. Valoarea fracţiei va fi mai mare decât când bucuria prezentă într-o fiinţă este mai mare decât aceea pe care o comportă dorinţele, poftele sale, şi ea este mai mică decât 1 când cantitatea plăcerii este depăşită de suma dorinţelor, a poftelor. Dar, câtă vreme numărătorul are chiar şi cea mai neînsemnată valoare, fracţia nu se poate reduce la zero. Dacă un om şi-ar face, înainte de moarte, bilanţul vieţii, şi-ar raporta cantitatea de plăcere ce i-a procurat-o satisfacerea unui anumit instinct, de exemplu acela al foamei, la toate cerinţele pe care le comportă acest instinct în viaţă, s-ar putea întâmpla ca bucuria încercată să aibă numai o valoare redusă; însă fără valoare ea nu este niciodată. La aceeaşi cantitate de plăcere, odată cu înmulţirea necesităţilor unei fiinţe, se micşorează valoarea plă-

cerilor vieții. Acelaşi lucru se poate spune despre întreaga viață din natură. Cu cât numărul ființelor din natură este mai mare decât acela al ființelor care îşi pot satisface pe deplin pornirile, cu atât valoarea medie a plăcerilor vieții este mai mică. Atunci când nu putem spera să obținem întreaga contravaloare a polițelor, emise asupra instinctelor şi plătibile în plăcerile vieții, le scontăm sub valoarea lor nominală. Dacă timp de trei zile am ce mânca, şi în următoarele trei zile trebuie să flămânzesc, plăcerea din primele trei zile nu devine prin aceasta mai mică. Dar, această plăcere trebuie să mi-o reprezint apoi împărțită pe şase zile, şi prin aceasta valoarea sa se micşorează, pentru instinctul meu de hrănire, la jumătate. La fel stau lucrurile cu mărimea plăcerii în raport cu *gradul* necesității mele. Când simt nevoia a două bucăți de pâine cu unt, şi nu pot primi decât una, plăcerea avută de la o bucată are numai jumătate din valoarea pe care aş avea-o dacă, după consumare, m-aş fi săturat. Acesta este felul în care se determină în viață *valoarea* unei plăceri. Ea se măsoară după necesitățile vieții. Dorințele noastre sunt *unitatea de măsură,* iar ceea ce avem de măsurat este plăcerea. Plăcerea săturării capătă valoare numai prin faptul că există foame, şi mărimea acestei valori depinde de mărimea foamei.

Cerințele neîmplinite ale vieții noastre îşi aruncă umbrele şi asupra dorințelor satisfăcute şi micşorează *valoarea* ceasurilor de plăcere. Putem vorbi însă şi despre *valoarea actuală* a unui sentiment de plăcere. Această valoare este cu atât mai redusă, cu cât plăcerea este mai mică, în raport cu durata şi intensitatea dorințelor noastre.

O cantitate de plăcere are pentru noi valoare deplină numai dacă durata şi gradul ei de intensitate se găsesc în concordanță cu dorința noastră. O cantitate de plăcere, mai mică decât dorința noastră, diminuează valoarea plăcerii; una mai mare produce un surplus nedorit, care va fi simțit ca plăcere numai dacă reuşim ca, în timp ce gustăm plăcerea, să intensificăm dorința. Dacă nu suntem în stare să intensificăm dorința în măsura în care creşte plăcerea aceasta din *urmă* se transformă în neplăcere. Obiectul care altfel ne-ar fi satisfăcut, ne năpădeşte fără să vrea, şi noi suferim sub povara lui. Aceasta este o dovadă că plăcerea are valoare pentru noi numai dacă putem stabili şi menține o proporție între ea şi dorința noastră. Prisosul de sentimente plăcute se transformă în durere. Acest lucru îl putem observa mai ales la oamenii a căror dorință după o plăcere oarecare este foarte redusă. În oamenii care au un instinct slab de hrănire, mâncarea trezeşte un uşor sentiment de scârbă. Rezultă şi de aici că dorința este măsurătorul de valoare al plăcerii.

Pesimiştii ar putea spune: instinctul de hrănire nesatisfăcut nu aduce, în lume, numai neplăcerea ce rezultă din faptul că omul a fost privat de o bucurie, ci şi o durere pozitivă, chinuri şi suferinţe. Ei se pot referi aici la mizeria de nespus a oamenilor încercaţi de grija traiului zilnic, la suma neplăcerii pe care aceşti o au oameni direct de pe urma faptului că le lipsesc mijloacele de trai. Iar dacă vor să-şi extindă afirmaţia şi asupra naturii extraumane, se pot referi la chinurile animalelor care flămânzesc în anumite anotimpuri, din lipsă de hrană. Pesimiştii afirmă că acest rău întrece cu mult cantitatea de plăcere ce rezultă de pe urma satisfacerii necesităţilor de hrănire.

Nu ne putem îndoi că am putea compara *plăcerea* cu *neplăcerea şi* că am putea determina prisosul uneia faţă de cealaltă, aşa cum facem cu *câştigul* şi *cu pierderea.* Dar dacă pesimismul crede că prisosul este de partea neplăcerii şi îşi închipuie că, din aceasta, poate trage concluzii asupra nonvalorii vieţii, el comite o greşeală, fiindcă face un calcul care nu se face niciodată în viaţa reală.

Dorinţa noastră se îndreaptă, în fiecare caz aparte, către un anumit obiect. Valoarea plăcerii pe care ne-o oferă satisfacerea va fi, aşa cum am văzut, cu atât mai mare, cu cât va fi mai mare cantitatea de plăcere în raport cu mărimea dorinţei noastre[1]. Dar tot de mărimea dorinţei noastre depinde şi cantitatea neplăcerii pe care trebuie să o îndurăm pentru a ajunge la plăcere. Noi nu comparăm cantitatea de neplăcere cu aceea a plăcerii, ci cu mărimea dorinţei noastre. Cel ce se bucură mult de mâncare va trece cu mai multă uşurinţă – datorită plăcerii dintr-un viitor mai bun – peste o perioadă de foame, decât un altul, căruia îi lipseşte bucuria ce o oferă satisfacerea instinctului de hrănire. Femeia care vrea să aibă un copil nu compară plăcerea ce rezultă din aceasta cu cantitatea de neplăcere ce rezultă din sarcină, din lăuzie, din îngrijirea copilului etc., ci cu dorinţa sa de a avea un copil.

Niciodată nu aspirăm la o plăcere abstractă, de o anumită mărime, ci la o satisfacere concretă, cu totul precisă. Când vrem să avem o plăcere care trebuie satisfăcută cu un anumit lucru sau cu un anumit sentiment, nu putem fi satisfăcuţi cu un alt lucru sau cu un alt sentiment, care ne procură o plăcere de aceeaşi mărime. Unui om care vrea să mănânce, nu-i putem înlocui plăcerea ce i-o procură mâncarea cu o plăcere de aceeaşi mărime, dar care este produsă de o plimbare. Dacă dorinţa noastră ar năzui, într-un mod absolut general, să ajungă la o anumită cantitate de plăcere, această dorinţă ar trebui să amuţească de îndată ce

[1] Aici facem abstracţie de cazul în care, prin intensificarea excesivă a plăcerii, aceasta se transformă în neplăcere.

plăcerea n-ar putea fi atinsă fără o cantitate de neplăcere care să depăşească, în ceea ce priveşte mărimea, pe aceea a plăcerii. Dar fiindcă omul tinde să-şi satisfacă dorinţele pe o anumită cale, această satisfacere este însoţită de plăcere, chiar şi atunci când plăcerea este obţinută cu preţul unei neplăceri mult mai mari. Prin faptul că pornirile fiinţelor au o anumită direcţie şi se îndreaptă spre un ţel concret, nu mai avem posibilitatea de a considera cantitatea de neplăcere, pe care o întâlnim pe calea ce duce spre acest ţel, ca un factor tot atât de important. Dacă dorinţa este îndeajuns de puternică, aşa încât să persiste, într-o măsură oarecare, şi după învingerea neplăcerii, plăcerea mai poate fi gustată pe deplin. Prin urmare, dorinţa nu face o legătură directă între neplăcere şi plăcerea atinsă, ci numai o legătură indirectă, stabilind un raport între propria sa mărime şi aceea a neplăcerii. Nu este vorba să ştim care este mai mare, plăcerea de atins sau neplăcerea, ci dacă dorinţa de a atinge ţelul este sau nu mai mare decât obstacolul neplăcerii pe care o întâmpinăm. Dacă acest obstacol este mai mare decât dorinţa, aceasta din urmă se împotriveşte inevitabilului, slăbeşte şi încetează a mai năzui. Prin faptul că dorinţa urmează să fie satisfăcută într-un anumit fel, plăcerea ce stă în legătură cu ea dobândeşte o însemnătate care ne dă putinţa ca, după ce satisfacerea a avut loc, să ţinem cont de cantitatea necesară de neplăcere, numai în măsura în care aceasta a micşorat dorinţa noastră. Dacă sunt un prieten pasionat al priveliştilor din natură, nu voi compara niciodată direct plăcerea pe care o am când privesc un peisaj de pe vârful unui munte cu neplăcerea obositoarei urcări şi coborâri. Mă voi întreba, însă, dacă dorinţa mea de a avea o perspectivă de pe un munte, va fi îndeajuns de vie şi după învingerea amintitelor greutăţi. Plăcerea şi neplăcerea pot fi comparate numai indirect cu ajutorul dorinţei. Prin urmare, nu trebuie să ne întrebăm care prisoseşte, plăcerea sau neplăcerea, ci dacă voinţa plăcerii este îndeajuns de puternică pentru a învinge neplăcerea.

O dovadă că această afirmaţie este justă o constituie împrejurarea că plăcerea este mult mai preţuită atunci când trebuie dobândită printr-o mare neplăcere, decât atunci când ne cade în braţe ca un dar din ceruri. După ce suferinţele şi chinurile au micşorat dorinţele noastre şi, apoi, ţinta este, cu toate acestea, atinsă, plăcerea noastră va fi în raport cu cuantumul dorinţei ce a mai rămas, *cu atât mai mare.* Acest raport reprezintă însă, aşa cum am arătat, *valoarea plăcerii* (compară pag. 140). O altă dovadă ne este dată prin faptul că fiinţele vii, inclusiv omul, îşi desfăşoară atâta timp instinctele lor cât sunt în stare să suporte durerile şi chinurile pe care le întâmpină. Şi lupta pentru existenţă nu este decât consecinţa acestui fapt. Viaţa tinde să se dezvolte şi renunţă la luptă numai acela

ale cărui dorințe sunt înăbuşite de puterea greutăților ce îl năpădesc. Fiecare ființă vie caută atât timp hrana, până când lipsa de hrană îi distruge viața. Şi nici omul nu-şi face seama decât atunci când crede, (pe drept sau pe nedrept), că nu poate atinge țelurile care, după părerea sa, meritau a constitui obiectul strădaniilor sale. Dar câtă vreme mai crede că poate atinge aceste țeluri – care, după părerea sa, sunt singurele țeluri ce merită a fi atinse – luptă împotriva tuturor durerilor şi chinurilor. După unii, filosofia ar trebui să trezească în om ideea că voința are un sens numai când plăcerea este mai mare decât neplăcerea. Potrivit naturii sale, omul vrea să ajungă la obiectul dorinței sale, dacă poate suporta neplăcerea ce se leagă în mod necesar de acest lucru, oricât de mare ar fi această neplăcere. Dar o astfel de filosofie ar fi greşită, fiindcă ea face dependentă voința omenească de o împrejurare (prisosul plăcerii față de neplăcere), pe care, la început, omul nu o cunoaşte. Etalonul originar al voinței este dorința şi dorința se realizează întotdeauna câtă vreme nu este împiedicată. Calculul pe care îl întocmeşte *viața* – nu o filosofie raționalistă –, când trebuie să avem în vedere, la satisfacerea unei dorințe, plăcerea şi neplăcerea, îl putem compara cu următoarea situație. Dacă, la cumpărarea unei anumite cantități de mere, sunt constrâns să primesc de două ori mai multe mere rele decât bune – fiindcă vânzătorul vrea să se debaraseze de ele – nu voi ezita nici un moment de a lua cu mine merele rele dacă îmi dă mâna să stabilesc va1oarea cantității mai mici, aceea a merelor bune, atât de sus, încât să pot lua asupra mea, pe lângă prețul de cumpărare, şi cheltuielile de îndepărtare a merelor rele. Din acest exemplu putem dobândi o idee despre raportul dintre cantitatea de plăcere şi cantitatea de neplăcere, prilejuite de o dorință. Eu nu determin valoarea merelor bune prin aceea că scad valoarea lor din aceea a merelor rele, ci prin faptul că merele bune îşi păstrează totuşi o valoare, cu toată prezența merelor rele.

Aşa după cum atunci când consum merele bune nu țin seama de cele rele, tot aşa mă dăruiesc cu totul satisfacerii unei dorințe, după ce m-am debarasat de chinurile implicate.

Chiar dacă pesimismul ar avea dreptate când afirmă că în lume există mai multă neplăcere decât plăcere, acest lucru nu ar avea nici o influență asupra voinței, căci ființele vii năzuiesc, cu toate acestea, după plăcerile ce pot fi atinse. Dovada empirică a faptului că durerea depăşeşte bucuria ar fi în măsură, dacă într-adevăr ar fi aşa, să arate miopia filosofilor care văd valoarea vieții în prisosul de plăcere (eudemonismul), dar nu ne-ar putea înfățişa voința ca fiind, în general, irațională; căci aceasta nu se îndreaptă spre un surplus de plăcere, ci

spre cantitatea de plăcere ce mai rămâne după ce s-a scăzut neplăcerea. Această cantitate de plăcere nu apare însă mereu ca un țel vrednic de atins.

S-a încercat a se combate pesimismul afirmându-se că este cu neputință de a se calcula surplusul de plăcere sau de neplăcere din lume. La baza oricărui calcul stă faptul că lucrurile ce intră în calcul pot fi comparate în ceea ce priveşte mărimea lor. Or, fiecare neplăcere şi fiecare plăcere au o anumită mărime (tărie şi durată). În ceea ce priveşte mărimea lor, pot fi comparate, cel puțin estimativ, chiar sentimentele de plăcere de diferite feluri. Ştim ce ne încântă mai mult, o țigară bună sau o glumă. Prin urmare, nu putem face nici o obiecție împotriva comparării, din punct de vedere al mărimii, a diferitelor feluri de plăcere şi neplăcere. Iar cercetătorul care şi-a luat sarcina să determine surplusul de plăcere sau neplăcere din lume pleacă de la premize absolut justificate. Putem arăta greşelile pesimismului, dar nu este îngăduit să avem îndoieli privind posibilitatea de a estima ştiințific cantitatea de plăcere sau neplăcere, prin urmare în legătură cu stabilirea unui bilanț al plăcerii. Nu este just să se afirme însă că rezultatele acestui calcul ar avea vreo urmare asupra voinței omeneşti. Cazurile în care valoarea acțiunii noastre depinde de surplusul de plăcere sau de neplăcere sunt acelea în care obiectele asupra cărora se îndreaptă acțiunea noastră ne sunt indiferente. Dacă nu-i vorba de altceva, decât de a~mi~procura, la sfârşitul muncii mele, o plăcere oarecare, printr-un joc sau printr-o conversație uşoară şi îmi este cu totul indiferent ce fac în acest scop, atunci mă pot întreba: cum ajung la cel mai mare surplus de plăcere? Eu renunț, fără îndoială, la o acțiune, dacă balanța înclină în partea neplăcerii. Dacă vrem să cumpărăm unui copil o jucărie, la a1egerea ei ne gândim la aceea care îl va face copilului cea mai mare bucurie. În toate celelalte cazuri nu ne hotărâm exclusiv după bilanțul plăcerii.

Prin urmare, atunci când moraliştii pesimişti îşi închipuie că, prin dovada ce o fac, anume că neplăcerea există într-o măsură mai mare decât plăcerea, pregătesc terenul pentru o participare dezinteresată la munca de promovare a culturii, ei nu au în vedere că, potrivit naturii sale, voința omenească nu se lasă influențată de această cunoştință. Strădania oamenilor se îndreaptă spre cantitatea de satisfacție ce rezultă după ce toate dificultățile au fost învinse. Speranța de a atinge această satisfacție constituie temelia activității omeneşti. Munca fiecăruia şi întreaga muncă de promovare a culturii izvorăşte din această speranță. Etica pesimistă crede că trebuie să vorbească despre goana după noroc ca despre un lucru de nerealizat, pentru ca omul să se consacre propriu-ziselor sale datorii morale. Dar aceste datorii morale nu sunt altceva decât concrete porniri naturale şi imbolduri spirituale; omul năzuieşte la satisfacerea lor, cu toată neplăcerea pe care

ar întâmpina-o. Aşadar, goana după fericire, pe care pesimistul vrea s-o nimicească, nici nu există. Omul îşi îndeplineşte, însă, datoriile pe care le are de îndeplinit, fiindcă, potrivit naturii sale, el *vrea* să le îndeplinească, atunci când le-a recunoscut într-adevăr esenţa. Etica pesimistă afirmă că omul se poate dedica în viaţă îndatoririlor pe care el le recunoaşte ca atare, abia după ce a renunţat la strădania după plăcere. Dar nici o etică nu poate născoci vreodată alte îndatoriri în viaţă decât acelea de a satisface dorinţele omului şi de a împlini idealurile sale morale. Nici o etică nu poate răpi omului plăcerea ce se leagă de împlinirea dorinţelor sale. Pesimistul spune: nu năzui după plăcere, căci nu o poţi atinge niciodată; năzuieşte după ceea ce recunoşti ca fiind datorie a ta. La aceasta se poate răspunde: acesta este modul de a fi al omului, şi dacă se afirmă că omul năzuieşte numai după fericire, aceasta nu este decât o născocire a unei filosofii care umblă pe căi greşite. Omul năzuieşte să ajungă la satisfacerea dorinţelor nutrite de fiinţa sa şi are în vedere obiectele concrete ale năzuinţelor sale, nu o „fericire” abstractă; iar împlinirea lor este pentru el o plăcere. Când etica pesimistă cere ca oamenii să nu tindă după plăcere, ci după atingerea celor ce recunosc drept datorie a lor în viaţă, ea pretinde un lucru care coincide cu ceea ce omul *vrea,* potrivit naturii sale. Pentru a fi moral, nu este necesar ca omul să fie mai întâi întors pe dos de filosofie; nu este necesar ca acesta să se lepede, mai întâi, de natura sa. Moralitatea constă din strădania după un ţel pe care l-am recunoscut ca fiind îndreptăţit; a urmări acest ţel, este un lucru ce se află în natura fiinţei omeneşti, câtă vreme dorinţa nu este paralizată de o neplăcere ce se leagă de împlinirea ei. Şi aceasta este esenţa oricărei voinţe adevărate. Etica nu se întemeiază pe nimicirea oricărei strădanii după plăcere, pentru ca ideile abstracte şi anemice să-şi poată instaura domnia lor acolo unde nu li se opune o dorinţă puternică după plăcerile vieţii, ci pe o *voinţă puternică* şi susţinută de intuiţii ideale, o voinţă care îşi atinge ţinta chiar dacă drumul îi este plin de spini.

Idealurile morale izvorăsc din fantezia morală a omului. Ele se înfăptuiesc atunci când omul le doreşte atât de puternic, încât poate învinge durerile şi chinurile. Ele sunt intuiţiile *sale,* mobilurile de acţiune, care pun în mişcare spiritul său; el le *vrea* fiindcă în făptuirea lor este cea mai înaltă plăcere a sa. Omul nu are nevoie ca, mai întâi, etica să-i interzică să năzuiască plăcerea, pentru ca apoi să-i poruncească ceea ce *trebuie* să năzuiască. El se va strădui să ajungă la idealuri morale, de îndată ce fantezia sa morală este destul de activă, pentru a-i inspira intuiţiile care să furnizeze voinţei sale tăria necesară de a învinge obstacolele care se află în organismul său, lucru care, deseori, este însoţit de o neplăcere inerentă.

Cel ce năzuieşte spre idealuri mai înalte o face fiindcă aceste idealuri constituie conţinutul fiinţei sale, şi înfăptuirea lor îi procură o plăcere faţă de care plăcerea ce rezultă din satisfacerea pornirilor obişnuite înseamnă foarte puţin. Idealiştii se *dăruiesc* spiritual transpunerii idealurilor lor în realitate.

Cel ce vrea să nimicească plăcerea ce rezultă din satisfacerea dorinţelor omeneşti, trebuie să facă mai întâi din om un sclav, care nu acţionează fiindcă vrea, ci fiindcă trebuie. Căci obţinerea a ceea ce vrem ne face plăcere. Ceea ce numim bine, nu este ceea ce *trebuie* omul să facă, ci ceea ce *vrea* el să facă, atunci când aduce în deplină manifestare întreaga şi adevărata natură omenească. Cel ce nu recunoaşte acest lucru, trebuie să alunge din om ceea ce vrea acesta şi să-i prescrie *din afară* un nou conţinut de voinţă.

Omul acordă o valoare împlinirii unei dorinţe, fiindcă ea izvorăşte din fiinţa sa. Cele atinse îşi au valoarea lor, fiindcă au fost voite. Dacă se neagă valoarea ţelurilor pe care şi le pune voinţa umană ca atare, atunci ţelurile care au valoare trebuie luate din ceva ce nu vrea omul.

Etica bazată pe pesimism izvorăşte din nesocotirea fanteziei morale. Voinţa poate fi confundată cu o intensă dorinţă după plăcere, numai de către acela care nu crede că spiritul individual al omului îşi poate fixa el însuşi conţinutul strădaniilor sale. Omul lipsit de fantezie nu creează idei morale. Unui asemenea om trebuie să i se dea aceste idei. Desigur că el năzuieşte să-şi satisfacă poftele inferioare, dar de aceasta se îngrijeşte natura fizică. Dezvoltării omului *întreg* îi mai aparţin însă şi dorinţele ce izvorăsc din spirit. Numai când suntem de părere că omul nu are asemenea dorinţe, se poate afirma că trebuie să le primească din afară. Atunci avem şi dreptul să spunem că el este obligat să facă ceea ce nu vrea. Orice morală care pretinde omului să-şi înăbuşe voinţa pentru a împlini o datorie pe care nu o vrea, nu ţine socoteală de omul *întreg,* ci de un om căruia îl lipseşte orice capacitate de a avea vreo dorinţă spirituală. Pentru omul care a parcurs o evoluţie armonioasă, aşa-numitele idei ale binelui nu se găsesc *în afara,* ci în *interiorul* sferei fiinţei sale. Acţiunea morală nu constă din nimicirea unei voinţe proprii şi unilaterale, ci dintr-o dezvoltare *deplină* a naturii omeneşti. Cel ce crede că idealurile morale nu pot fi atinse decât atunci când omul nimiceşte în sine voinţa individuală, nu ştie că aceste idealuri sunt tot atât de dorite de om ca şi satisfacerea aşa-numitelor porniri animalice.

Nu se poate tăgădui că aceste concepţii caracterizatele mai sus pot fi uşor răstălmăcite. Oamenilor lipsiţi de maturitatea necesară şi fără fantezie morală, le place să vadă în instinctele naturii lor imperfecte conţinutul deplin al omului şi resping toate ideile morale pe care nu le-au produs ei, pentru a-şi putea „trăi via-

ța” nestingheriți. Fireşte că ceea ce este just pentru omul pe deplin evoluat, nu este just pentru omul semi-evoluat. Cel care mai are nevoie de educație pentru a ajunge până acolo încât natura sa morală să perforeze găoacea pasiunilor inferioare, este un om de la care nu se poate pretinde ceea ce este valabil pentru un om matur. Aici, însă, n-am vrut să arătăm ceea ce trebuie să dobândească omul neevoluat, ci ceea ce se află în natura omului matur. Căci trebuia să se facă dovada că libertatea este cu putință; dar libertatea nu ni se arată în acțiunile izvorâte dintr-o necesitate senzorială ori sufletească, ci în acțiuni susținute de intuiții spirituale.

Omul ajuns astfel la deplina maturitate își determină el însuşi valoarea. El nu năzuieşte să ajungă la plăcerea pe care i-o oferă în dar natura sau Creatorul şi nu îndeplineşte o datorie abstractă, pe care o recunoaşte ca atare după ce s-a debarasat de strădania după plăcere. El acționează aşa cum vrea, adică în conformitate cu intuițiile sale etice; şi în realizarea celor pe care le vrea, el vede adevărata plăcere a vieții sale. El determină valoarea vieții după raportul ce se stabileşte între realizare şi strădanie. Morala care înlocuieşte voința cu simpla poruncă, înclinarea cu simpla datorie, determină valoarea omului după raportul ce se stabileşte între ceea ce îi impune datoria şi ceea ce împlineşte omul. Ea îl măsoară pe om după un criteriu ce se află în afara ființei sale. Concepția dezvoltată aici îl îndrumă pe om spre propria sa ființă. Ea recunoaşte ca valoare adevărată a vieții numai ceea ce consideră omul ca atare, după măsura vrerii sale. Ea acceptă tot atât de puțin o valoare a vieții ce nu a fost recunoscută de individ, pe cât de puțin acceptă o finalitate a vieții ce nu izvorăşte din acesta. Ea vede în individ, privit sub unghiul ființei sale multilaterale, pe propriul său stăpân şi propriul său apreciator.

Adaos la noua ediție (1918). Cele prezentate în acest capitol pot fi greşit interpretate dacă ținem neapărat la următoarea obiecție aparentă: voința omului, ca atare, este ceva lipsit de rațiune, absurd; trebuie să i se arate această absurditate şi omul va recunoaşte că țelul strădaniilor etice ar trebui să constea dintr-o totală eliberare de voință. O astfel de obiecție aparentă mi-a fost făcută de o personalitate competentă[56I, 57II], care mi-a spus că misiunea filosofilor este de a face ceea ce, în absența gândirii, au neglijat a face animalele şi majoritatea oamenilor: un bilanț real al vieții. Cu toate acestea, cel ce face această obiecție nu îşi dă seama de problema principală: dacă vrem ca libertatea să devină o realitate, voința din

natura omenească trebuie purtată de gândirea intuitivă. Rezultă însă, totodată, că voința poate fi determinată şi de altceva decât de intuiție, dar moralitatea şi valoarea sa rezultă *numai* din realizarea liberă a intuițiilor, realizare ce izvorăşte din ființa omului. Individualismul etic este capabil să prezinte moralitatea în toată demnitatea ei, căci el nu este de părerea că adevărata moralitate constă într-un acord exterior, pe care l-am stabili între voință şi o normă oarecare, ci din ceea ce ia naştere din om, atunci când voința morală devine o parte constitutivă a ființei sale integrale, aşa încât a săvârşi o imoralitate înseamnă pentru el o ciuntire, o schilodire a ființei sale.

XIV
INDIVIDUALITATE ŞI SPECIE

Concepţia după care omul este considerat o individualitate liberă, bazată exclusiv pe sine însuşi, este combătută, în aparenţă, de faptul că acesta ni se prezintă ca membru al unui tot unitar (rasă, seminţie, popor, familie, sex masculin sau feminin) şi că acţionează în cadrul unui tot (stat, biserică etc.), El poartă însuşirile generale ale caracterului pe care îl are comunitatea de care aparţine şi dă acţiunilor sale un conţinut care este determinat de locul ocupat de om în cadrul unei mulţimi de oameni.

Este cu putinţă a mai vorbi, pe lângă toate acestea, despre individualitate? Îl mai putem considera pe om ca un tot în sine, când el îşi are originea într-un întreg şi se încorporează unui întreg?

Membrul unui întreg este determinat, în ceea ce priveşte însuşirile şi funcţiunile sale, de acest întreg. Un popor este un întreg şi oamenii care îi aparţin au particularităţile ce rezidă în fiinţa poporului. Felul de a fi şi de a se manifesta al individului depinde de caracterul poporului. Prin aceasta fizionomia şi fapta omului particular capătă ceva din caracterele speciei. Dacă întrebăm de ce un lucru sau altul ni se prezintă la un om aşa sau aşa, vom fi conduşi de la fiinţa particulară la specie. Abia aceasta ne explică motivul pentru care apare ceva la om, în forma observată de noi.

Însă omul se eliberează de aceste însuşiri ale speciei. Căci, atunci când sunt trăite just, însuşirile de specie ale omului nu sunt ceva care să-i îngrădească libertatea, şi acest lucru nu trebuie să aibă loc nici printr-o organizare artificială. Omul dezvoltă în sine însuşiri şi funcţiuni al căror motiv determinant nu-l putem căuta decât în el însuşi, Însuşirile de specie îi servesc numai ca mijloc pentru a-şi exprima în ele entitatea sa particulară. Omul foloseşte numai ca bază particularităţile pe care le-a primit de la natură, şi le dă forma corespunzătoare fiinţei sale. De aceea ar fi zadarnic să caute motivele manifestărilor sale în legile speciei, căci avem de-a face cu un individ care poate fi explicat numai prin sine însuşi. Dacă un om a reuşit să se elibereze de însuşirile de specie, iar noi am continua şi după aceea să explicăm toate însuşirile sale din caracterul speciei, înseamnă că nu avem nici un organ pentru a sesiza ceea ce este individual.

Este imposibil să înțelegem în întregime un om, dacă pornim în examinarea lui de la noțiunea speciei. Îndărătnicia cea mai mare o întâlnim în această examinare a omului atunci când este vorba de sexul uman. Aproape întotdeauna bărbatul vede în femeie şi femeia vede în bărbat prea mult din caracterul general al sexului şi prea puțin din acela al individualității. În viața practică, acest lucru dăunează bărbaților mai puțin decât femeilor. Şi dacă poziția socială a femeii este foarte adesea atât de nedemnă, se datorează faptului că, în anumite privințe, ea nu este condiționată – aşa cum ar trebui să fie – de particularitățile individuale ale femeii, ci de ideile generale pe care şi le fac oamenii despre necesitățile şi atribuțiile naturale ale femeii. Îndeletnicirile din viața bărbatului sunt condiționate de înclinațiile şi facultățile individuale ale acestuia, pe când acelea ale femeii trebuie să depindă exclusiv de faptul că este femeie. Femeia trebuie să fie sclavul însuşirilor de specie, a feminității în general. Câtă vreme bărbații mai discută încă dacă „potrivit predispozițiilor sale naturale”, femeia poate sau nu îmbrățişa o anumită carieră, aşa-numita problemă feminină nu poate depăşi cel mai elementar stadiu al ei. Să lăsăm pe seama femeii să aprecieze, după natura sa, ceea ce vrea să facă şi ceea ce poate face. Dacă este adevărat că femeile nu sunt capabile decât pentru funcțiunile ce li s-au încredințat până acum, ele nici nu vor ajunge, prin ele însele, să ocupe alte funcțiuni. Trebuie, însă, ca ele însele să aibă dreptul de a hotărî ceea ce stă în natura lor. Celor ce se îngrozesc de zguduitura prin care ar trece orânduirea socială atunci când femeile nu vor mai fi considerate ca exemplare ale unei specii, ci ca individualități, acelora trebuie să li se răspundă că o stare socială în care o jumătate de omenire duce o existență nedemnă de om, este însetată după o îmbunătățire[1].

Cel ce îi judecă pe oameni după caracterele de specie a ajuns tocmai la limitele dincolo de care aceştia încep a fi ființe a căror manifestare se întemeiază pe o autodeterminare liberă. Ceea ce se găseşte sub aceste limite poate fi, desigur, obiectul examinării ştiințifice. Particularitățile rasei, ale seminției, ale poporului şi ale sexului constituie obiectul unor ştiințe aparte. Numai oamenii care ar vrea să trăiască doar ca nişte exemplare ale speciei s-ar putea regăsi în imaginea ge-

[1] În ceea ce priveşte expunerile de mai sus, mi s-a obiectat,[57I, 58II] îndată după apariția acestei cărți (1894), că în cadrul însuşirilor speciei, femeia se poate manifesta mult mai individual şi mai liber decât bărbatul, care este dezindividualizat, la început de şcoală, iar apoi de armată, război şi carieră. Ştiu că această obiecție poate fi adusă astăzi mai mult ca oricând. Cu toate acestea, frazele de mai sus trebuie să rămână şi aş vrea să sper că se vor găsi şi cititori care să înțeleagă că o astfel de obiecție se bate cap în cap cu ideea de libertate, aşa cum a fost dezvoltată în această carte, şi care vor judeca frazele mele de mai sus după alte criterii decât acelea ale dezindividualizări bărbaților prin şcoală şi profesie.

nerală ce rezultă de pe urma unei astfel de examinări ştiinţifice. Dar toate aceste ştiinţe nu pot răzbi până la conţinutul particular al individualităţii. Acolo unde începe domeniul libertăţii (de gândire şi de acţiune), încetează determinarea individului prin legile speciei. Conţinutul conceptual pe care gândirea omului trebuie să-l pună în legătură cu percepţia, pentru a ajunge la realitatea deplină (compară pag. 57 ş.u.), nu-l poate stabili nimeni o dată pentru totdeauna şi să-l lase apoi drept moştenire omenirii. Individul trebuie să-şi dobândească noţiunile prin propria sa intuiţie. Felul în care gândeşte acesta nu se poate deduce din ideea de specie. În această privinţă, hotărâtor este numai individul. Tot atât de puţin pot fi determinate din caracterele generale ale oamenilor ţelurile concrete pe care vrea individul să le pună în faţa voinţei sale. Cel ce vrea să înţeleagă individul, trebuie să pătrundă în entitatea particulară a acestuia şi să nu se oprească la particularităţile tipice. În acest sens, fiecare om individual este o problemă. Şi orice ştiinţă care se ocupă cu idei şi noţiuni abstracte despre specie, este numai o pregătire pentru cunoştinţa de care avem parte atunci când o individualitate omenească ne împărtăşeşte felul ei de a vedea lumea, şi pe care o dobândim, pe de altă parte, din conţinutul voinţei sale. În momentul în care am ajuns la sentimentul: aici avem de-a face cu un om care s-a eliberat de gândirea tipică şi de voinţa de specie, în acel moment trebuie să încetăm să mai recurgem la vreo noţiune din spiritul nostru dacă vrem să înţelegem fiinţa acestui om. Cunoaşterea constă din unirea noţiunii cu percepţia, prin gândire. În cazul tuturor celorlalte obiecte, observatorul trebuie să dobândească noţiunile cu ajutorul intuiţiei sale. La înţelegerea unei individualităţi libere însă este vorba numai de a primi în spiritul nostru, sub o formă pură (fără amestecul propriului nostru conţinut de noţiuni), noţiunile acestei individualităţi, după care ea se autodetermină. Oamenii care, pentru a-şi forma o judecată despre un semen al lor, recurg numaidecât la propriile lor noţiuni, nu vor putea ajunge niciodată la înţelegerea unei individualităţi. Aşa cum individualitatea liberă se eliberează de particularităţile speciei, tot aşa trebuie să se elibereze şi cunoaşterea de felul în care sunt înţelese caracteristici1e de specie.

Omul poate fi considerat ca un spirit liber în cadrul unei comunităţi omeneşti, numai în măsura în care s-a eliberat – în modul arătat – de caracteristicile de specie. Nici un om nu este în întregime specie, nici unul nu este cu totul individualitate. Dar, treptat, treptat, fiecare om îndepărtează din fiinţa sa o parte, mai mare sau mai mică, din caracterele de specie ale vieţii sale animalice şi din constrângerile pe care legile autorităţilor omeneşti le exercită asupra sa.

În ceea ce priveşte acea parte din ființa omenească, însă, pentru care omul nu a putut cuceri încă o astfel de libertate, el constituie un membru al organismului natural şi spiritual. El trăieşte, în această privință, aşa cum vede la alții, sau cum îi poruncesc aceştia. Valoare etică, în adevăratul sens al cuvântului, are numai acea parte a acțiunilor sale care izvorăsc din intuițiile sale. Instinctele morale pe care le-a dobândit prin moştenirea instinctelor sociale, devin etice abia după ce 1e-a primit în intuițiile sale. Din intuițiile etice individuale şi din primirea acestora în comunitățile omeneşti izvorăsc toate manifestările morale ale omenirii. Se mai poate spune: viața morală a omenirii constă din suma totală a producțiilor fanteziei morale de care sunt în stare indivizii umani liberi. Aceasta este concluzia monismului.

ULTIMELE PROBLEME

CONSECINȚELE MONISMULUI

Concepția unitară despre lume, adică monismul înfățișat aici, își extrage principiile de care are trebuință pentru a explica lumea, din experiența omenească. Monismul caută izvoarele acțiunii tot înăuntrul lumii experimentale, cu alte cuvinte în natura omenească accesibilă cunoașterii de sine, și anume în fantezia morală. El refuză să caute ultimele principii ale acestei lumi – prin deducții abstracte – *în afara* lumii experimentale, a lumii ce există pentru percepere și gândire. Pentru monism, unitatea pe care o stabilește observația gânditoare, ce poate fi trăită, în multiplicitatea variată a percepțiilor, este, în același timp, unitatea pe care o necesită cunoașterea omenească și prin care ea caută intrare în domeniile fizic și spiritual ale lumii. Cel ce caută să găsească o altă unitate, dincolo de cea aflată pe această cale, face doar dovada că nu cunoaște concordanța ce există între lucrurile descoperite de gândire și acelea spre care se îndreaptă impulsurile de cunoaștere ale omului. Individul, într-adevăr, nu este separat de lume. El este o parte din lume și, de fapt, cosmosul constituie un tot, care este discontinuu (întrerupt) numai pentru percepția noastră. Pe această parte o considerăm, la început, ca o ființă ce există de sine stătătoare, fiindcă nu vedem curelele de transmisie și frânghiile prin care forțele fundamentale ale cosmosului pun în mișcare roata vieții noastre. Cel ce rămâne la acest punct de vedere va considera partea unui întreg drept o ființă de sine stătătoare, o monadă, care primește pe o cale oarecare, știri din afară despre restul lumii. Monismul pe care îl avem în vedere aici ne arată că independența poate fi crezută numai atâta vreme cât percepțiile nu au fost încă cuprinse prin gândire în rețeaua lumii noțiunilor. Dacă acest lucru se întâmplă, partea de existență ni se dezvăluie ca o pură *aparență a percepției.* Omul își poate găsi existența sa totală și de sine stătătoare în univers numai prin gândirea intuitivă. Gândirea nimicește aparența percepției și integrează existența noastră individuală în viața cosmosului. Unitatea lumii noțiunilor, care conține în sine percepțiile obiective, cuprinde în sine și conținutul personalității noastre subiective. Gândirea ne dă adevărata înfățișare a realității, ca o unitate încheiată în sine, în timp ce diversitatea percepțiilor este numai o aparență condiționată de organizarea noastră (compară pag. 111 ș.u.). Ținta gândirii omenești a fost în toate vremurile cunoașterea realității față de aparența percepției. Prin descoperirea legilor și a raporturilor ce există între percepții,

ştiinţa s-a străduit să arate că acestea ar constitui realitatea. Dar acolo unde oamenii au fost de părerea că raporturile stabilite de gândirea omenească au numai o semnificaţie subiectivă, s-a căutat adevărata temelie a unităţii în obiecte situate dincolo de lumea noastră experimentală (un Dumnezeu ipotetic, voinţa, spiritul absolut etc.). Şi, bazaţi pe aceasta părere, oamenii s-au străduit ca, alături de ştiinţa realităţilor din lumea experimentală, să ajungă la o a doua ştiinţă, care trece dincolo de experienţă şi descoperă legătura dintre lumea experimentală şi realitatea inaccesibilă experienţei (nu prin trăire, ci printr-o metafizică fundamentată pe deducţii). Din acest punct de vedere se considera că ordinea cosmică poate fi înţeleasă cu gândirea, pentru că lumea a fost creată de fiinţa originară, după legi logice, şi se considera că motivul acţiunilor noastre s-ar afla în voinţa fiinţei originare. Nu se recunoştea, însă, faptul că gândirea cuprinde în acelaşi timp, elemente subiective şi obiective, şi că realitatea totală ne este dată în unirea percepţiei cu noţiunea. Numai atâta timp cât considerăm în formă abstractă legile ce străbat şi determină percepţia, avem de a face, de fapt, cu ceva pur subiectiv. Dar conţinutul noţiunii, pe care îl dobândim şi îl alăturăm percepţiei cu ajutorul gândirii, nu este subiectiv. Acest conţinut nu este luat din subiect, ci din realitate. El este acea parte a realităţii care nu poate fi dobândită prin percepere. El este o experienţă, dar nu o experienţă mijlocită prin percepţie. Cel ce nu-şi poate reprezenta că noţiunea este o realitate, acela nu se gândeşte decât la forma abstractă a acesteia, aşa cum a reţinut-o în spiritul său. Dar, întocmai ca percepţia, noţiunea se găseşte într-o astfel de izolare numai datorită organizării noastre. Luat în mod izolat, nici pomul pe care îl percep nu are existenţă. El este, în marele angrenaj al naturii, numai un component, şi existenţa sa este posibilă numai într-o înlănţuire reală cu aceasta. O noţiune abstractă are tot atât de puţină realitate în sine cât are şi percepţia. Percepţia este acea parte a realităţii care ne este dată în mod obiectiv, iar noţiunea este acea parte a realităţii care ne este dată în mod subiectiv (prin intuiţie, compară pag. 62 ş.u.). Organizarea noastră spirituală desparte realitatea în aceşti doi factori. De unul luăm cunoştinţă prin actul de percepţie, iar de celălalt prin intuiţie. Abia unirea acestor doi factori ne dă realitatea întreagă, adică percepţia ce se încadrează organic în univers. Dacă avem în vedere numai percepţia, nu avem în vedere realitatea, ci un haos incoerent; dacă vorbim numai despre legile care guvernează percepţiile, ne referim la simple noţiuni abstracte. Nu noţiunea abstractă cuprinde realitatea, ci realitatea este cuprinsă de observaţia gânditoare, care nu examinează în mod unilateral nici noţiunea şi nici percepţia, ci legătura dintre acestea două.

Nici cel mai ortodox idealist subiectiv nu va tăgădui că trăim în realitate, că existenţa noastră reală îşi are rădăcinile în realitate. El va contesta doar că putem ajunge să cunoaştem în mod ideal ceea ce trăim în mod real. Faţă de aceasta, monismul ne arată că gândirea nu este nici subiectivă, nici obiectivă, ci un principiu care îmbrăţişează ambele laturi ale realităţii. În observaţia gânditoare săvârşim un proces care aparţine, el însuşi, domeniului faptelor reale. Noi învingem prin gândire unilateralitatea percepţiei pure, chiar şi în interiorul experienţei. Noi nu putem născoci fiinţa realităţii prin ipoteze conceptuale abstracte (prin reflecţii pur conceptuale), dar, găsind ideile corespunzătoare percepţiilor, noi *trăim* în realitate. Monismul nu caută, alături de lumea experimentală, o lume neexperimentală (o lume de dincolo), ci el vede în noţiune şi percepţie realitatea. El nu construieşte o metafizică din noţiuni pur abstracte, căci în noţiuni el vede numai *una* din laturile realităţii, latura care rămâne ascunsă percepţiei, dar care are sens numai în legătură cu percepţia. Dar monismul trezeşte în om convingerea că el trăieşte în lumea realităţii şi că nu trebuie să caute în afara lumii o realitate superioară, o realitate ce nu poate fi trăită. El se abţine să caute realitatea absolută în altă parte decât în experienţă, căci el găseşte realitatea în însuşi conţinutul experienţei. Şi această realitate îl mulţumeşte, căci el ştie că gândirea are puterea de a o garanta. Ceea ce dualismul caută abia în spatele lumii observaţiilor, monismul găseşte chiar în această lume. Monismul ne arata că omul cuprinde, prin cunoaşterea sa, realitatea în adevărata sa înfăţişare, şi nu într-o imagine subiectivă care s-ar interpune între el şi realitate. Pentru monism, conţinutul conceptual al lumii este acelaşi pentru toţi indivizii umani (compară pag. 57 ş.u.). După principiile moniste, un individ uman îl consideră pe un altul ca pe un semen al său, căci în acesta se manifestă acelaşi conţinut universal ca şi în el. În lumea unitară a noţiunilor nu există atâtea noţiuni de leu câţi indivizi există, care se gândesc la un leu, ci există numai *una* singură. Şi noţiunea pe care A o alătură percepţiei leului este aceeaşi noţiune pe care o alătură şi B, cu deosebirea doar că este concepută de un alt subiect perceptor (compară pag. 59). Gândirea îi duce toţi subiecţii perceptori la unitatea ideală, comună tuturor multiplicităţilor. Lumea unitară a ideilor se manifestă în ei ca într-o multiplicitate de indivizi. Cât timp omul ia cunoştinţă de el însuşi numai prin autopercepţie, el se consideră ca fiinţă separată, dar de îndată ce îşi îndreaptă privirea spre lumea ideală, care luminează în interiorul lui şi care înlătură orice separatism, el vede luminând viu în el realitatea absolută. Dualismul defineşte fiinţa divină originară ca fiind acea fiinţă care pătrunde şi trăieşte în toţi oamenii. Monismul găseşte această viaţă divină care străbate totul în realitatea însăşi. Conţinutul ideal

al unui alt om este şi al meu, şi eu îl consider ca un altul numai câtă vreme îl percep, dar încetez a-l considera ca atare, de îndată ce gândesc. Fiecare om cuprinde cu gândirea sa numai o parte din lumea totală a ideilor, şi aceasta face ca indivizii să se deosebească şi în ceea ce priveşte conţinutul real al gândirii lor. Dar aceste conţinuturi formează un tot de sine stătător, care cuprinde în sine conţinuturile de gândire ale tuturor oamenilor. Prin urmare, omul cuprinde cu gândirea fiinţa originară şi comună, care-i străbate pe toţi oamenii. Viaţa umplută de fapt cu conţinuturi de gândire este, de fapt, în acelaşi timp, viaţa în Dumnezeu. Presupusa lume de dincolo, doar dedusă şi inaccesibilă trăirii, se bazează pe greşita înţelegere a celor ce cred că lumea de dincoace nu are în sine temeiul existenţei sale. Ei nu recunosc că în gândire găsesc ceea ce le lipseşte pentru a explica percepţia. De aceea, însă, toate conţinuturile pe care filosofiile speculative le-au dat la iveală sunt împrumutate din realitatea ce ne este dată. Dumnezeul acceptat pe baza unor concluzii abstracte nu este decât un om transpus într-o lume de dincolo; voinţa de care a vorbit Schopenhauer nu este decât voinţa omenească sub o forma absolută; inconştienta fiinţă originară a lui Hartmann, care constă din idee şi voinţă, nu este decât o combinare a două abstracţii luate din domeniul experienţei. Exact acelaşi lucru se poate spune despre toate celelalte principii metafizice care nu se întemeiază pe experienţa gândirii.

De fapt, spiritul omenesc nu trece niciodată dincolo de realitatea în care trăim, şi nici nu are nevoie să facă acest lucru, fiindcă în această lume omul găseşte toate elementele de care are nevoie pentru a o explica. Dacă, în cele din urmă, filosofii se declară mulţumiţi cu derivarea lumii din principii pe care le împrumută din lumea experimentală şi le transpun într-o lume ipotetică de dincolo, o astfel de mulţumire trebuie să fie cu putinţă şi atunci când acelaşi conţinut e lăsat în lumea de dincoace, căreia omul îi aparţine prin gândirea ce poate fi trăită. Orice ieşire din lume este numai aparentă, iar principiile care au fost transpuse în afară lumii, nu pot explica lumea mai bine decât principiile ce se găsesc înăuntrul ei. Gândirea ce se înţelege pe sine însăşi nici nu ne invită, însă, la o astfel de ieşire, fiindcă un conţinut de gândire trebuie să caute numai înăuntrul lumii, şi nu în afara acesteia, conţinutul percepţiei cu care să formeze o realitate. Chiar obiectele fanteziei sunt conţinuturi care îşi au justificarea abia atunci când devin reprezentări ce se referă la conţinutul unei percepţii. Prin acest conţinut al percepţiei, ele se integrează realităţii. O noţiune care ar trebui umplută cu un conţinut situat în afară lumii date, este o abstracţie ce nu corespunde cu nici o realitate. Noi nu putem concepe decât *noţiuni* ale realităţii; pentru a găsi această realitate avem nevoie şi de percepere. O fiinţă originară a lumii, al cărei conţinut

îl *născocim,* înseamnă pentru o gândire ce se înţelege pe sine însăşi, o presupunere imposibilă. Monismul nu tăgăduieşte lumea ideilor, ci, dimpotrivă, pentru el o percepţie căreia îi lipseşte contrapartea conceptuală nu reprezintă realitatea deplină, dar el nu găseşte, în întreg domeniul gândirii, nimic ce ne-ar putea îndemna să părăsim domeniul de trăire al gândirii, prin negarea realităţii spirituale şi obiective a acesteia. Monismul consideră ştiinţa care se limitează la descrierea percepţiilor, fără să pătrundă până la completările ideale ale acestora, numai o jumătate de ştiinţă. Tot jumătăţi sunt considerate toate noţiunile abstracte care nu-şi găsesc întregirea lor în percepţie şi nu se integrează nicăieri în reţeaua de noţiuni ce cuprinde lumea care poate fi observată. De aceea, el nu admite idei care să se refere la ceva obiectiv, situat dincolo de experienţa noastră, şi care să formeze conţinutul unei metafizici pur ipotetice. Toate ideile de acest fel sunt, pentru monism, abstracţii derivate din lumea experienţei, dar a căror derivare este trecută cu vederea de către autorii lor.

Din punct de vedere monist, ţelurile acţiunii noastre pot fi luate tot atât de puţin dintr-un „dincolo” extrauman. Ele trebuie să ia naştere, în măsura în care sunt gândite, din intuiţia omenească. Omul nu face, din finalităţile unei fiinţe originare – obiective şi transcendente – finalităţi proprii, individuale, ci el caută să le realizeze pe ale sale, care îi sunt date de fantezia sa morală. Omul ia ideea ce se realizează într-o acţiune din propria sa lume de idei şi o pune la temelia voinţei sale. Prin urmare, în acţiunile sale nu se manifestă un imperativ inoculat din lumea de dincolo în lumea de dincoace, ci intuiţiile omeneşti care aparţin lumii de dincoace. Monismul nu recunoaşte un astfel de cârmuitor al lumilor, care ar fixa acţiunilor noastre şi alte finalităţi şi sensuri, în afară propriilor noastre finalităţi. Omul nu găseşte o astfel de temelie originară a existenţei, ale cărei vreri să le poată cerceta, pentru a afla de la ea ţelurile spre care trebuie să tindă cu acţiunile sale. El este trimis înapoi la sine însuşi. El însuşi trebuie să dea un conţinut acţiunii sale. Dacă el caută motivele determinante ale voinţei sale în afara lumii în care trăieşte, caută zadarnic.

În caz că a trecut dincolo de satisfacerea pornirilor sale naturale, de care s-a îngrijit natura mamă, trebuie să caute aceste motive în propria fantezie morală, dacă nu cumva, fiind prea comod, se lasă determinat de fantezia morală a altora; cu alte cuvinte, el trebuie să se abţină de la orice acţiune, sau să se lase determinat în acţiunile sale de motive pe care le-a scos el însuşi din lumea ideilor ori care au fost scoase din această lume, de altcineva. Dacă a putut părăsi sfera pornirilor senzoriale şi a trecut şi de stadiul în care era numai un executant al celor poruncite de alţii, el va fi determinat numai de sine însuşi. El trebuie să acţioneze

dintr-un imbold pe care îl determină el însuşi, şi nimeni altul. Desigur că acest impuls este determinat, în mod ideal, în lumea unitară a propriilor noastre idei; dar, de fapt, numai omul îl poate coborî din această lume şi numai el îl poate transforma în realitate. Monismul nu poate găsi decât în omul însuşi, prin om, motivul unei transpuneri actuale a unei idei în realitate. Pentru ca o idee să devină acțiune, omul trebuie *să vrea* înainte ca acest lucru să se poată întâmpla. Prin urmare, o astfel de voință îşi are temeiul numai în omul însuşi. Omul este atunci ultimul determinant al acțiunii sale. El este *liber*.

Primul adaos la noua ediție (1918). În a doua parte a acestei cărți am încercat să facem dovada că libertatea trebuie găsită în realitatea acțiunii omeneşti. Pentru aceasta era necesar să scoatem, din domeniul total al acțiunii omeneşti, acțiunile care, supuse unei auto-observații obiective, ne îngăduie să vorbim despre libertate. Este vorba despre acele acțiuni care ni se prezintă drept realizări ale intuițiilor ideale. Celelalte acțiuni nu vor fi considerate libere de nici o considerare obiectivă. Dar, observându-se pe sine într-un mod obiectiv, omul va găsi că poartă în sine predispozițiile necesare pentru a progresa pe calea ce duce la intuițiile etice şi la realizarea lor. Însă *această* observare obiectivă a esenței etice a omului nu poate să aducă un element determinant în ceea ce priveşte libertatea. Căci, dacă gândirea intuitivă ar izvorî dintr-o altă realitate, dacă natura acestei gândiri nu s-ar baza pe sine însăşi, conştiența libertății ce rezultă din elementul etic, ar fi numai o formațiune iluzorie, însă partea a doua a acestei cărți îşi găseşte temeliile ei fireşti în prima. Ea prezintă gândirea intuitivă drept activitate spirituală interioară trăită a omului. A înțelege *trăind această* entitate a gândirii, este acelaşi lucru ca şi cunoaşterea *libertății* gândirii intuitive. Iar dacă se ştie că această gândire este liberă, atunci vedem şi sfera voinței, căreia trebuie să-i atribuim libertatea. Pe omul care acționează îl va socoti *liber* acela care este în stare ca, pe temeiul unei experiențe lăuntrice, să considere gândirea intuitivă drept entitate de sine stătătoare. Cel ce nu este în stare de acest lucru, acela încă nu va putea găsi o cale incontestabilă care să ducă la acceptarea libertății. Experiența înfățişată aici găseşte *în conştiență* gândirea intuitivă, care nu are realitate numai în conştientă. Şi, prin aceasta, libertatea devine pentru ea o caracteristică a acțiunilor ce izvorăsc din intuițiile conştienței.

Al doilea adaos la noua ediție (1918). Expunerea din această carte este clădită pe experiențele pur spirituale ale gândirii intuitive care, prin actul cunoașterii, situează orice percepție în sfera realității. În această carte n-am vrut să prezentăm mai mult decât poate cuprinde experiența gândirii intuitive. Dar trebuia să arătăm și ce conformație a gândurilor pretinde această gândire trăită. Și ea pretinde să nu tăgăduim că, în procesul de cunoaștere, ea este o trăire de sine stătătoare. Pretinde să nu-i contestăm facultatea de a trăi realitatea împreună cu percepția, în loc să căutăm această realitate în afara acestei trăiri, într-o lume imaginară, față de care activitatea gânditoare a omului ar fi ceva subiectiv.

Am caracterizat astfel acel element din gândire, prin care omul participă în mod spiritual la realitate. (Și nimeni n-ar trebui să confunde această concepție despre lume, la temelia căreia stă gândirea trăită, cu un simplu raționalism). Dar, pe de altă parte, reiese clar din întreg spiritul în care sunt făcute aceste expuneri, că elementul percepției devine o realitate pentru cunoașterea omului abia din momentul în care este cuprins cu gândirea. Caracterul de realitate nu poate fi conferit *în afara* gândirii. Prin urmare, nu ne este îngăduit a ne reprezenta că perceperea senzorială ne-ar garanta singura realitate. Omul pur și simplu trebuie să aștepte să întâlnească pe calea vieții lui ceea ce ne apare ca percepție. El s-ar putea doar întreba: oare, din punctul de vedere ce rezultă numai din gândirea trăită în mod intuitiv, este justificat *să așteptăm* ca, în afară realităților sensibile, omul să poată *percepe* și realități spirituale? Da, la aceasta ne putem aștepta. Căci chiar dacă gândirea trăită intuitiv este, *pe de o parte,* un proces activ ce se desfășoară în spiritul omului, *pe de altă parte,* ea este, în același timp, o percepție spirituală, de care luăm cunoștință fără un organ senzorial. Ea este o percepție în care este activ chiar cel ce percepe, și este o activitate pe care cel ce o săvârșește o și percepe în același timp. În gândirea intuitivă, omul este transpus într-o lume spirituală și ca subiect perceptor. Omul recunoaște ceea ce îl întâmpină în această lume, ca percepție, așa cum îl întâmpină lumea spirituală a propriei sale gândiri, drept o lume de percepții spirituale. Față de gândire, *această* lume de percepții spirituale s-ar găsi în același raport în care se găsește, pe de altă parte, și lumea percepțiilor senzoriale. Lumea percepțiilor spirituale nu poate fi străină celui ce pătrunde în ea, fiindcă în gândirea intuitivă el are deja o trăire ce poartă un caracter pur spiritual. Despre o astfel de lume de percepții spirituale vorbesc o bună parte a scrierilor pe care le-am publicat după apariția acestei cărți. Această «Filosofie a libertății» este baza filosofică a scrierilor mele de mai târziu. Căci în această carte am încercat să arăt că trăirea just înțeleasă a gândirii *este* deja o trăire spirituală. De aceea autorul ei este de părere că cel ce

poate primi cu toată seriozitatea punctul de vedere înfățișat în această «Filosofie a libertății» nu se va opri în fața intrării în lumea de percepții spirituale. Fireşte, din conținutul acestei cărți nu se poate deduce în mod logic – prin concluzii – ceea ce autorul ei a expus în cărțile sale de mai târziu. Din înțelegerea vie a gândirii intuitive, aşa cum am prezentat-o în această carte, va rezulta însă în mod firesc, în continuare, o pătrundere vie în lumea percepțiilor spirituale.

PRIMUL APENDICE

(Adaos la noua ediţie 1918)

Obiecţiile ce mi s-au adus din partea filosofilor[58I, 59II] îndată după apariţia acestei cărţi, mă determină să adaug acestei noi ediţii o scurtă lămurire. Îmi dau foarte bine seama că există cititori care au interes pentru conţinutul acestei cărţi, dar care vor considera cele de mai jos ca o urzeală conceptuală abstractă, inutilă şi străină. Ei pot lăsa necitită această scurtă expunere. Căci numai în consideraţiile întreprinse de filosofi se ivesc probleme care îşi au originea mai mult în anumite prejudecăţi ale gânditorilor decât în însuşi mersul natural al fiecărei gândiri omeneşti. Ceea ce se tratează, de altfel, în această carte, mi se pare a fi o problemă care priveşte pe *fiecare* om care caută să se clarifice referitor la fiinţa omului şi la raportul acesteia faţă de lume. Ceea ce urmează, însă, este mai mult o problemă despre care anumiţi filosofi pretind că trebuie să se vorbească, atunci când se tratează lucruri ca acelea pe care le-am prezentat în această carte, fiindcă aceşti filosofi şi-au creat, prin felul lor de a vedea lucrurile, greutăţi care nu există în mod general. Dacă nu ţii deloc seama de astfel de probleme, anumite personalităţi te învinovăţesc numaidecât de diletantism şi alte lucruri asemănătoare. Ele cred că autorul unor expuneri ca cea din această carte nu ar fi dezbătut niciodată şi probleme despre care nu a vorbit în această lucrare.

Problema la care mă gândesc este următoarea: există gânditori care sunt de părere că am avea de luptat cu mari greutăţi, dacă am vrea să înţelegem cum viaţa sufletească a unui alt om poate acţiona asupra propriei noastre vieţi sufleteşti (a observatorului). Ei spun: lumea mea conştientă se găseşte în mine; tot aşa, lumea conştientă a altuia se găseşte în el. Eu nu pot privi în lumea conştienţei unui alt om. Cum ajung să ştiu că eu mă găsesc într-o lume comună cu el? Concepţia care susţine că, plecând de la lumea conştientă, putem trage concluzii în ceea ce priveşte o lume inconştientă, care nu poate deveni niciodată conştientă, încearcă să rezolve aceasta dificultate în felul următor. Ea spune: lumea pe care o am în conştienţa mea este reprezentarea, în mine, a unei lumi reale pe care conştienţa mea nu o poate atinge. În aceasta din urmă se găsesc cauzele necunoscute mie, ale lumii mele conştiente. În această lume se găseşte şi fiinţa mea reală, despre care nu am în conştienţa mea decât tot un reprezentant. În ea se găseşte, însă, şi fiinţa celorlalţi oameni. Dar ceea ce se manifestă în conştienţa

celorlalţi oameni îşi are, în fiinţa lor, drept corespondent, o realitate independentă de această conştienţă. Această realitate acţionează – într-un domeniu care nu poate deveni conştient – asupra fiinţei mele, principial inconştientă, şi, prin aceasta, în conştienţa mea se creează o reprezentanţă pentru ceea ce există într-o conştienţă cu totul independentă de trăirea mea conştientă. Vedem astfel că lumii pe care o pot cuprinde cu conştienţa mea, această concepţie îl adaugă o lume concepută în mod ipotetic şi inaccesibilă experienţei, fiindcă altfel ea s-ar vedea constrânsă să afirme că întreaga lume exterioară pe care cred a o avea înaintea mea nu este decât lumea conştienţei mele, de unde ar rezulta absurditatea – solipsistă – că şi celelalte persoane există numai în conştienţa mea.

Această problemă, creată de anumiţi reprezentanţi mai noi ai teoriei cunoaşterii, poate fi lămurită numai dacă încercăm să privim lucrurile din punctul de vedere al observaţiei spirituale, adoptat în expunerea din această carte. Ce am înaintea mea înainte de toate, când mă găsesc în faţa unei alte persoane? Eu privesc ceea ce îmi este dat în primul rând. Este înfăţişarea senzorială a corporalităţii celeilalte persoane, care îmi este dată ca percepţie; apoi percepţia auditivă a ceea ce spune această persoană, etc. Eu nu privesc numai încremenit la toate acestea, ci activitatea mea gânditoare este pusă în mişcare. Situându-mă ca fiinţă gânditoare în faţa unei alte persoane, percepţiile capătă pentru mine, aşa-zicând, o transparenţă sufletească. Prin cuprinderea gânditoare a percepţiei mele, mă văd obligat să-mi spun că ea nu este deloc ceea ce apare simţurilor exterioare. Apariţia sensibilă îmi revelează – în ceea ce este ea în mod direct – un alt element, care este indirect. Situarea ei în faţa mea înseamnă totodată stingerea ei ca simplă apariţie sensibilă. Dar ceea ce îmi revelează ea, în această stingere, mă constrânge, ca fiinţă gânditoare, să-mi sting gândirea pe timpul acţiunii sale şi mă obligă să pun în locul gândirii mele gândirea *ei.* Dar pe această gândire *a ei* eu o cuprind în gândirea mea drept trăire, ca pe propria mea gândire. Eu am perceput cu adevărat gândirea celuilalt. Căci percepţia directă care se stinge ca apariţie sensibilă este cuprinsă de gândirea mea, şi acesta este un proces ce se desfăşoară, cu desăvârşire, *în* conştienţa mea, un proces care constă din faptul că locul gândirii mele este luat de cealaltă gândire. Prin stingerea apariţiei sensibile, separarea dintre cele două sfere de conştienţă încetează în mod real. Acest lucru se reprezintă în conştienţa mea prin aceea că de îndată ce în mine trăieşte conţinutul de conştienţă al unei alte persoane, eu îmi trăiesc tot atât de puţin propria mea conştienţă, pe cât de puţin îmi trăiesc această conştienţă în somnul fără vise. Aşa după cum în somnul fără vise se stinge conştienţa mea diurnă, tot aşa în actul de percepere al conţinutului unei conştienţe străine se stinge propria mea

conştienţă. Iluzia că lucrurile nu ar sta astfel provine, în primul rând, din aceea că în actul perceperii unei alte persoane, locul eliberat prin stingerea propriului nostru conţinut de conştienţă nu-l ocupă, ca în somn, inconştienţa, ci celălalt conţinut de conştienţă şi, în al doilea rând, din aceea că stările de alternanţă dintre stingerea şi reaprinderea conştienţei mele de sine se succed prea repede pentru a fi observate în mod obişnuit. Problema de care ne ocupăm aici nu se rezolvă prin construcţii artificiale de noţiuni, care, pornind din sfera conştientului, trag concluzii asupra unor lucruri de care nu putem deveni conştienţi niciodată, ci prin adevărata trăire a celor ce rezultă din unirea dintre gândire şi percepţie. Aşa se petrec lucrurile în cazul foarte multor probleme pe care le întâlnim în literatura filosofică. Gânditorii trebuie să caute drumul spre o observaţie corespunzătoare spirituală şi nepărtinitoare; în loc de asta ei clădesc în faţa realităţii o construcţie artificială de noţiuni.

Într-un studiu al lui Eduard von Hartmann[59I, 60II] – «Ultimele probleme ale teoriei cunoaşterii şi ale metafizicii» (publicat în «Revista de filosofie şi critică filosofică», vol. 108, pag. 55 ş.u.) – lucrarea mea «Filosofia libertăţii» este pusă în rândul lucrărilor filosofice care vor să adopte punctul de vedere al unui „monism bazat pe principiul teoriei cunoaşterii”. Dar Eduard von Hartmann respinge un asemenea punct de vedere ca fiind imposibil. La temelia acestei respingeri stau următoarele. Potrivit convingerilor exprimate în amintitul studiu, teoria cunoaşterii poate admite numai trei puncte de vedere. Sau rămânem la punctul de vedere naiv, care consideră fenomenele percepute drept lucruri reale în afara conştienţei omeneşti, caz în care omul se lipseşte de cunoaşterea critică. El nu-şi dă seama cum conţinutul conştienţei sale constituie, în fond, doar interiorul propriei sale conştienţe. Nu înţelege că nu avem de-a face cu o „masă în sine”, ci numai cu un obiect al propriei sale conştienţe. Cel ce rămâne la acest punct de vedere sau care, prin anumite raţionamente, se întoarce la el, este un realist naiv. Acest punct de vedere este inadmisibil, căci el trece cu vederea că în conştienţă se găsesc numai propriile sale obiecte de conştienţă. Sau îşi dă seama de această stare de fapt şi o recunoaşte pe de-a-ntregul. În acest caz, omul devine un idealist transcendental. Dar atunci, omul ar trebui să nu admită că în conştienţa omenească ar putea pătrunde vreodată ceva din „lucrul în sine”. Dacă am fi, însă, îndeajuns de consecvenţi, prin aceasta nu ne-am putea sustrage iluzionismului absolut. Căci, în acest caz, lumea se transformă într-o simplă sumă de obiecte ale conştienţei, şi anume, într-o sumă de obiecte ale propriei noastre conştienţe. Dar atunci omul se găseşte constrâns – în mod absurd – să-şi reprezinte şi pe ceilalţi oameni ca existând numai în propria conştienţă. Alt punct de vedere po-

sibil ar fi numai cel de-al treilea, al realismului transcendental. Acesta admite existența „lucrurilor în sine”, dar susține că această conştiență omenească nu poate avea, în nici un caz, trăirea directa a acestor lucruri în sine. Ele acționează de dincolo de conştiența omenească şi fac, pe o cale de care omul nu este niciodată conştient, ca în această conştiență să apară obiectele conştienței. La aceste „lucruri în sine” putem ajunge prin deducții, pornind de la conținutul pe care îl trăim în conştiență, dar care nu este decât un conținut pur reprezentat. Eduard von Hartmann afirmă, în amintitul studiu, că un „monism bazat pe principiile unei teorii a cunoaşterii” – aşa numeşte el punctul meu de vedere – ar trebui de fapt să se declare adeptul unuia din cele trei puncte de vedere şi că, dacă nu face acest lucru, este numai pentru că acest monism nu trage concluziile reale ale premizelor sale. Iar apoi, în acelaşi articol, se spune:

„Dacă vrem să aflăm cărui punct de vedere îl aparține un filosof care îşi bazează monismul său pe teoria cunoaşterii, ajunge să-i punem doar câteva întrebări şi să-l obligăm să răspundă la ele. Căci nici unul dintre aceşti monişti nu se va exprima de bună voie asupra acestor puncte, şi ei vor căuta, pe orice cale, să evite a da răspuns unor întrebări, fiindcă fiecare răspuns îl obligă pe un asemenea filosof a se declara pentru unul din aceste puncte de vedere. Aceste întrebări sunt următoarele: 1. Sunt obiectele, în ceea ce priveşte constituția lor, *continui* sau *intermitente?* Dacă răspunsul sună: sunt continui, atunci avem de-a face cu o formă oarecare a realismului naiv. Dacă acest răspuns sună: sunt intermitente, avem de-a face cu realismul transcedenta1. Dar dacă răspunsul sună: obiectele sunt pe de o parte (ca şi conținut al conştienței absolute, sau ca reprezentări inconştiente, sau ca posibilități de percepere) continui, iar pe de altă parte (ca şi conținut al conştienței limitate) intermitente, este evident ca avem de-a face cu realismul transcendental. 2. Când trei persoane stau la masă, *câte exemplare ale mesei* avem înaintea noastră? Cel ce răspunde: unul, este realist naiv; cel ce răspunde: trei, este idealist transcendental; cel ce răspunde însă: patru, acela este realist transcendental. Natural, aici se pleacă de la premiza că masa ar trebui să o concepem ca lucrul în sine, iar celelalte trei ar trebui concepute, sub denumirea comună de „exemplare ale mesei”, ca obiecte de percepție în cele trei conştiențe. Celui ce i se pare că aceasta ar însemna o libertate prea mare, acela, în loc de „patru”, va trebui să răspundă: „unul sau trei”. 3. Când într-o cameră se găsesc două persoane, *câte exemplare ale acestor persoane* sunt prezente? Cel ce răspunde: două, este realist naiv; cel ce răspunde: patru (şi anume în fiecare din cele doua conştiențe, un eu şi o altă persoană) acela este idealist transcendental; cel ce răspunde,. însă, şase (şi anume două persoane ca lucru în sine şi patru obi-

ecte de reprezentare a persoanelor în cele două conştienţe), acela este realist transcendental. Cel ce ar vrea să arate că teoria monistă a cunoaşterii este ceva diferit de aceste trei puncte de vedere, ar trebui să dea un alt răspuns la fiecare din aceste trei întrebări; dar eu nu-mi închipui cum ar putea suna acest răspuns."

Răspunsurile «Filosofiei libertăţii» sunt: 1. Cel ce sesizează din lucruri numai percepţia şi pe aceasta o la drept realitate, este realist naiv; el nu-şi dă seama că, propriu-zis, *aceste percepţii* pot fi considerate ca existente numai atâta timp cât îşi ţine privirea îndreptată asupra lucrurilor, prin urmare că el ar trebui să-şi închipuie ca intermitent ceea ce îl stă înainte. Dar de îndată ce se lămureşte asupra faptului că realitatea este prezentă numai în percepţiile străbătute de gândire, el îşi dă seama că percepţiile care ni se prezintă ca *intermitente,* dacă sunt străbătute de realitatea elaborată în gândire, ni se revelează ca fiind continui. Aşadar, acel conţinut al percepţiei care este străbătut de gândirea trăită, trebuie considerat continuu, iar ceea ce este doar perceput din acest conţinut – ar trebui considerat ca intermitent. 2. Când trei persoane stau la o masă, câte exemplare ale mesei sunt prezente? Este prezentă numai *o singură* masă; dar *câtă vreme* aceste trei persoane vor să rămână la percepţiile lor, ele ar trebui să-şi zică: *aceste* imagini de percepţie nu sunt deloc o realitate. Dar de îndată ce trec la masa, pe care o cuprind în gândirea lor, li se revelează realitatea *unică* a mesei; ei se găsesc uniţi, cu cele trei conţinuturi de conştienţă, în această realitate. 3. Când într-o cameră se găsesc două persoane, câte exemplare ale acestor persoane sunt prezente? Desigur nu sunt prezente şase exemplare – nici chiar în sensul realiştilor transcendentali –, ci numai două. Numai că, la început, fiecare persoană are, atât despre ea însăşi, cât şi despre cealaltă, numai imaginea ireală a percepţiei. Dintre aceste *imagini* sunt prezente patru, la a căror prezenţă în activităţile gânditoare ale celor două persoane se desfăşoară sesizarea realităţii. În această activitate gânditoare fiecare din aceste două persoane îşi depăşeşte sfera conştienţei; în fiecare se trezeşte sfera de conştienţă a celeilalte persoane şi aceea a propriei sale persoane. În momentele acestei treziri, persoanele se găsesc tot atât le puţin închise în propria lor conştienţă ca şi în somn. Numai că, în momentele următoare, conştienţa despre această trezire reapare în cealaltă persoană, aşa încât, conştienţa fiecărei persoane se cuprinde, în experienţa gânditoare, pe sine însăşi şi pe cealaltă persoană. Eu ştiu că realistul transcendental consideră acest lucru ca o revenire la realismul naiv. Dar am arătat deja, chiar în această scriere că, pentru gândirea trăită, realismul naiv îşi păstrează valabilitatea sa. Realistul transcendental nu stăruie, în procesul de cunoaştere, asupra faptelor; el se izolează de aceste fapte prin aceea că se pierde în desişul unei urzeli de gânduri.

Monismul înfățișat în «Filosofia libertății» nici n-ar trebui numit „teorie monistă a cunoașterii”, ci, dacă vrem un calificativ, i se poate spune monism al gândirii. Toate acestea au fost nesocotite[60I, 61II] de Eduard von Hartmann. El nu a prins specificul celor expuse în «Filosofia libertății», ci afirmă că aş fi încercat a uni panlogismul universalist al lui *Hegel* cu fenomenalismul individualist al lui *Hume* (observația de la pag. 71 din Revista de Filosofie, vol. 108), pe când «Filosofia libertății» ca atare nu are, de fapt, absolut nimic de-a face cu aceste două puncte de vedere, despre care se pretinde că ar vrea să le împace. (Acesta este şi motivul pentru care n-am găsit necesar a intra în explicații cu „teoria monistă a cunoașterii” a lui Johannes Rehmke[61I, 62II]. Punctul de vedere al «Filosofiei libertății» este cu totul altul decât ceea ce Ed. v. Hartmann şi alții numesc „teorie monistă a cunoașterii”).

AL DOILEA APENDICE

Aici voi reda, în esență, ceea ce am spus într-un fel de „prefață” la prima ediție a acestei cărți. Fiindcă aceste gânduri se referă mai mult la dispoziția de gândire ,din care am scris această carte cu douăzeci şi cinci de ani în urmă, decât la însuşi conținutul ei, le pun de această dată aici doar ca *„apendice”.* N-aş vrea să le las cu totul la o parte, fiindcă există părerea că scrierile mele de ştiință spirituală, apărute mai târziu, m-ar obliga să suprim ceva din scrierile mele anterioare.

În epoca noastră, *adevărul* poate fi găsit numai în adâncurile ființei omeneşti[1]. Dintre cele două căi de care ne vorbea Schiller:

„*Adevărul* îl căutăm amândoi, tu afară în viață, eu înăuntru
În inimă, şi, astfel, desigur, îl va găsi fiecare.
Dacă ochiul este sănătos, el Îl va întâlni în afară pe Creator;
Dacă inima este sănătoasă, atunci desigur în interior ea va oglindi lumea”

Omul din prezent se va folosi mai ales de cea de a doua. Un adevăr care ne vine din afară poartă întotdeauna pecetea nesiguranței. Noi suntem dispuşi să credem numai în adevărul care apare în interiorul fiecăruia dintre noi.

Numai adevărul ne poate aduce siguranță în dezvoltarea forțelor noastre individuale. Cel ce este chinuit de îndoieli are forțele paralizate. Într-o lume pe care o găseşte enigmatică, el nu poate afla nici o țintă pentru munca sa de creație.

Nu vrem numai să *credem,* vrem să *ştim.* Credința pretinde recunoaşterea unor adevăruri pe care nu le cunoaştem în întregime. Dar ființa noastră individuală se împotriveşte la tot ceea ce nu cunoaştem în întregime, fiindcă ea vrea să trăiască totul în interiorul său cel mai adânc. Pe noi numai *ştiința* ne mulțumeşte, pentru că ea nu se supune normelor exterioare, ci izvorăşte din viața lăuntrică a personalității.

---

[1] Aici am suprimat numai chiar primele fraze din introducerea primei ediții, care mi s-au părut astăzi a fi fără nici o importanță. Dar ceea ce s-a spus în restul acestei introduceri, găsesc că este necesar a se spune şi în prezent, cu toată mentalitatea oamenilor de ştiințe ale naturii din ziua de astăzi, ba am putea spune că acest lucru este necesar tocmai datorită acestei mentalități.

Noi nu vrem nici o astfel de ştiinţă care s-a modelat, o dată pentru totdeauna, după regulile încremenite ale didacticii, şi s-a păstrat într-un compendiu valabil pentru toate timpurile. Fiecare dintre noi se simte îndreptăţit să ia ca punct de plecare experienţele sale imediate, trăirile sale directe pentru ca, de aici, să se ridice la cunoaşterea întregului univers. Noi tindem, fiecare în felul său, spre o ştiinţă sigură.

Teoriile noastre ştiinţifice nu mai trebuie să aibă o astfel de conformaţie, încât să trezească sentimentul că acceptarea lor ar fi problema unei constrângeri necondiţionate. Nici unul dintre noi n-ar mai putea da unei lucrări ştiinţifice titlul pe care îl dăduse altădată *Fichte:* „Lămuriri clare ca lumina soarelui, pentru marele public, asupra esenţei propriu-zise a celei mai noi filosofii. *O încercare de a-i constrânge pe cititori la înţelegere”.* Astăzi nimeni nu trebuie *constrâns* la înţelegere. De la cel ce nu se simte impulsionat spre o concepţie printr-o necesitate deosebită, individuală, de la acela nu pretindem nici acceptare şi nici adeziune. Astăzi, nici pe nevârstnici, nici pe copii, nu vrem să-i îndopăm cu cunoştinţe, ci încercăm a le dezvolta facultăţile pentru ca să nu mai fie nevoie să fie *constrânşi* la înţelegere, ci pentru ca ei să *voiască* a înţelege.

Eu nu mă dăruiesc nici unei iluzii în ceea ce priveşte această caracteristică a epocii mele. Ştiu în cât de mare măsură se desfăşoară viaţa după anumite tipare, lipsite de individualitate. Dar ştiu tot atât de bine că mulţi dintre contemporanii mei încearcă să-şi orânduiască viaţa în sensul pe care l-am arătat aici. Lor aş vrea să le dedic această scriere. Ea nu va vorbi despre „singura cale posibilă” ce duce la adevăr, ci va *relata* despre acea cale pe care a mers un om căruia adevărul îi este un lucru de mare preţ.

Această scriere ne conduce mai întâi în domenii mai abstracte, în care gândurile trebuie să îmbrace contururi precise, pentru a putea ajunge la puncte sigure. Dar, din domeniul noţiunilor aride, cititorul va fi călăuzit şi în viaţa concretă. Sunt cu totul de părere că, dacă vrea să trăiască existenţa sub toate aspectele ei, omul trebuie să se ridice şi în domeniul eteric al noţiunilor. Cel ce se poate bucura de viaţă numai cu simţurile, nu cunoaşte deliciile ei. Învăţaţii orientali îi lăsau pe discipoli să ducă, ani de-a rândul, o viaţă de renunţări şi asceză, înainte de a le fi împărtăşit ceea ce ştiau ei înşişi. Occidentul nu mai pretinde, pentru a conferi cuiva ştiinţa, nici exerciţii de smerenie şi nici ascetism. Dar, în schimb, cere ca omul să aibă bunăvoinţa de a se sustrage, pentru un timp scurt, impresiilor directe ale vieţii şi să intre în lumea gândurilor pure.

Domeniile vieţii sunt numeroase. Pentru fiecare domeniu se dezvoltă o ştiinţă aparte. Dar viaţa însăşi este o unitate şi cu cât ştiinţele se străduiesc mai mult

să aprofundeze domeniile particulare ale vieţii, cu atât mai mult se îndepărtează de înţelegerea unităţii vii a universului. Trebuie să existe o ştiinţă care caută, în ştiinţele speciale, elementele pentru a-l conduce din nou pe om spre plenitudinea vieţii. Cercetătorii specializaţi ai ştiinţelor vor să dobândească, prin cunoştinţele lor, o conştientă despre lume şi despre fenomenele din ea; în această scriere am urmărit un ţel filosofic: ştiinţa trebuie să devină ea însăşi organică şi vie. Ştiinţele speciale sunt trepte premergătoare ale ştiinţei spre care se tinde aici. O situaţie asemănătoare domneşte în arte. Compozitorul lucrează pe temeiul teoriei compoziţionale. Aceasta din urmă este o totalitate de cunoştinţe, a căror însuşire este o condiţie necesară pentru a compune, în compoziţii, legile ştiinţei compunerii sunt puse în slujba vieţii, în slujba realităţii faptice. Exact în acelaşi sens este filosofia o *artă*. Toţi filosofii adevăraţi erau *artişti ai noţiunilor.* Pentru ei, ideile oamenilor erau material de artă, iar metodele ştiinţifice erau tehnica artistică. Prin aceasta, gândirea abstractă dobândeşte viaţă individuală, concretă. Ideile devin forţe de viaţă. Atunci nu avem numai o ştiinţă despre lucruri, ci ştiinţa devine un organism real, un organism stăpân pe sine însuşi. Conştienta noastră activă, reală, s-a ridicat deasupra unei simple preluări pasive a adevărurilor.

Cum se comportă filosofia ca artă faţă de *libertatea* omului, ce este această libertate, şi dacă am ajuns să ne împărtăşim din ea, sau putem ajunge la acest lucru: iată problema fundamentală a scrierii mele. Toate celelalte expuneri ştiinţifice au fost făcute numai pentru ca, în cele din urmă, să aruncăm şi mai multă lumină asupra unei probleme care, după părerea mea, prezintă cea mai mare importanţă pentru om. În aceste pagini vrem să dăm o „*filosofie a libertăţii*”.

Toată ştiinţa n-ar fi decât satisfacerea unei curiozităţi inutile, dacă ea nu ar tinde spre mărirea *valorii existenţei personalităţii omeneşti.* Ştiinţele îşi primesc adevărata lor valoare abia atunci când sunt în stare să prezinte importanţa umană a rezultatelor lor. Scopul final al individului nu poate fi înnobilarea unei singure facultăţi sufleteşti, ci dezvoltarea tuturor aptitudinilor ce sălăşluiesc latent în noi. Cunoaşterea are valoare numai prin aceea că ea contribuie la dezvoltarea *multilaterală* a *întregii* naturi omeneşti.

De aceea, această scriere nu concepe raporturile dintre ştiinţă şi viaţă în sensul că omul trebuie să-şi pună forţele în slujba ideii şi să se plece în faţa ei, ci în sensul că ia în stăpânire lumea ideilor, pentru a le folosi la realizarea ţelurilor sale *omeneşti,* care le depăşesc pe cele pur ştiinţifice.

Ideea trebuie trăită; *altfel,* cădem sub sclavia ei.

INDICAȚII ALE EDITORULUI

Textul de bază al acestei ediții îl constituie ediția a 2-a, Berlin (1918), prelucrată şi extinsă în mod substanțial. Pentru ediția a 13-a, Dornach 1973, s-au îndreptat toate greşelile descoperite începând cu ediția din 1918, iar la ediția a 5-a, Dornach 1978, s-au identificat şi verificat toate citatele din Eduard von Hartmann şi s-a extins Registrul de nume.

Comentariile şi remarcile făcute pe marginea «Filosofiei libertății», de către Eduard von Hartmann

„Dedicată Dr. Eduard von Hartmann, cu caldă venerație", aşa suna dedicația lui Rudolf Steiner pe dizertația sa, extinsă şi tipărită sub titlul «Adevăr şi ştiință. Preludiu la o Filosofie a libertății» (1892). Apoi, când doi ani mai târziu, apăru această «Filosofie a libertății», Hartmann era de departe cel mai citat autor dintr-însa. Imediat după apariție, Rudolf Steiner îşi trimise lucrarea la Eduard von Hartmann, iar acesta o studie cu un „viu interes", şi o trimise înapoi lui Rudolf Steiner împreună cu numeroase comentarii, observații marginale şi sublinieri, ca şi cu rugămintea „unei returnări pline de amabilitate". În scrisoarea sa de însoțire din 21 noiembrie 1893, el scrie printre altele:

„E puțin probabil să aşteptați altceva de la mine decât de a vă da motivul pentru care trebuie să combat punctul dumneavoastră deosebit de vedere. Dacă v-aş putea sluji în vreun fel, acesta va fi cel mai bine printr-o polemică amănunțită. Multe din remarci se referă doar la modul dumneavoastră de exprimare şi ar putea să vă folosească, probabil, la o revizuire ulterioară sau, pe alocuri, la o nouă prelucrare a unor probleme înrudite."

Într-adevăr, Rudolf Steiner a luat în considerare remarcile pe care le-a notat Hartmann în propriul său exemplar, în mare măsură, atunci când a îngrijit în 1918 o nouă ediție a «Filosofiei libertății»: neclaritățile şi neînțelegerile de care vorbesc comentariile lui Hartmann au fost înlăturate prin nenumărate modificări de cuvinte şi prin cincisprezece adăugiri de texte, în parte complete. Ele sunt reproduse într-un caiet al seriei «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf-Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach, Heft Nr. *85/86,* Michaeli 1984: Zur ‹Philosofie der Freiheit›». Kommentare und Randbemerkungen von Eduard von Hartmann. (Contribuții la Opera completă a lui Rudolf Steiner. Publicații din Arhiva moştenirii literare Rudolf Steiner, Dornach, Caietul *85/86,* Mihaeli 1984: Asupra «Filosofiei libertății». Comentarii şi note marginale de Eduard von Hartmann.)

NOTE DE LA EDIȚIA DIN 1918

La pagina

1I 8 *prezentat de mine în scrieri ulterioare:* Vezi şi privire asupra Operei complete a lui Rudolf Steiner, la sfârşitul acestui volum. Despre alte scrieri ale sale, Rudolf Steiner vorbeşte şi la pag. 9, 162 ş.u., 170.

2I 9 Enigmele filosofiei, «Enigmele filosofiei, expuse schițat în istoria lor», două volume, Berlin 1914, ed. A 9-a, într-un volum, Dornach 1985, GA 18

3I 13 *David Friedrich Strauss,* «Der alte und der neue Glaube» (Vechea şi noua credință), Leipzig 1872; Gesammelte Schriften (Opere complete), 6. Bd. (vol. 6), Bonn 1877. p. 167 (§ 76).

4I 14 *Herbert Spencer,* «Die Prinzipien der Psychologie», (Principiile psihologiei) Ediție germană autorizată, trad. de Dr. B. Vetter, după ed. a 3-a engleză, 1. Bd. (vol.1), Stuttgart 1882, p.522
(§219). Paranteza din text («Psihologia»), a fost adăugată de Rudolf Steiner.

5I 14 *Spinoza:* vezi «Die Briefe mehrerer Gelehrten an Benedict von Spinoza und dessen Antwor-ten soweit beide zum besseren Verständniss seiner Schriften dienen» (Scrisorile mai multor învățați către Benedict de Spinoza şi răspunsu-rile acestuia, în măsura în care ele slujesc la o mai bună înțelegere a scrierilor sale), trad. şi interp. de J.H.v. Kirchmann, Heidelberg 1882, p.204 şu (Scrisoa-rea a 62-a, oct. sau nov. 1674). Ediția «Spinoza, Briefwechsel» (Spinoza, Co-respondență), traducere şi introducere, note şi registru alcătuite de Carl Gebhardt, Leipzig 1914, p. 235 (Scrisoarea a 58-a), apare drept expeditor al acestei scrisori medicul şi alchimistul Georg Hermann Schuller.

6I 14 *presupuneți acum*…sublinierea acestui loc aparține lui Rudolf Steiner

7I 16 *Eduard von Hartmann,* «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prole-gomena zu jeder künftigen Ethik» (Fenomenologia conştienței morale. Prole-gomena la orice etică viitoare), Ed. 2, Berlin 1879, p. 451 şu (Secțiunea a 2-a, A, III, 5).

8I 17 *Robert Hamerling* «Die Atomistik des Willens, Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniss» (Atomistica voinței. Contribuții la critica cunoaşterii modeme), 2. vol., Hamburg 1891, vol. al 2-lea, p. 213 ş.u.

9I 18 *Paul Rée,* «Die Illusion der Willensfreiheit» (Iluzia libertății voinței), Berlin 1885, p. 5 şi 6.

10I 19 *Hegel,* «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse» (Enciclopedia ştiințelor filosofice în rezumat) (1817), Preambul la ed. a 2-a, Heidelberg 1827, p. XX; Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s Werke (Opere),

ed. Completă, 6 vol., Berlin 1840, p. XXII, realizată de o asociație de prieteni ai nemuritorului.

11I 20 «Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust»: Goethe, Faust I, Vor dem Tor (În fața porții), versurile 1112-1117. Traducerea rom. de Ștefan Augustin Doinaș.

12I 23 *Friedrich Albert Lange,* «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (Istoria materialismului și critica semnificației sale în prezent), 2 vol., Iserlohn 1866 și 1875. Citatul inserat face parte din vol. II, pag. 431 (Cartea a 2-a, Secțiunea a 3-a). Partea care nu apare, marcată prin puncte în citat, este: „Așa cum spune Helmholz"

13I 24 *Goethe,* «Naturwissenschaftliche Schriften» (Scrieri de științele naturii), editate și comentate de Rudolf Steiner în colecția „Literatura Națională Germană" a lui Kürschner, 5 vol., 1884-97, republicată la Dornach 1975, GA (Bibl. Nr.) 1 a-e, vol.2 (1887), Bibl. Nr. lb, pag. 5 și 7.

14I 26 *bilă de biliard:* Comp. și cu David Hume, «Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes», (Cercetare cu privire la intelectul uman – An Enquiry Concerning Human Understanding), tradusă, explicată și cu o descriere a vieții lui Hume, îngrijită de J.H.v. Kirchmann, ediția a 4-a, Heidelberg 1888, pag.31-33 (Secțiunea IV, Îndoiala sceptică referitoare la activitatea rațiunii, paragraf I).

15I 26 *Theodor Ziehen,* «Leitfaden der physiologischen Psychologie, in 15 Vorlesungen» (Ghid de psihologie fiziologică în 15 prelegeri), ediție revăzută și adăugită, Jena 1893, pag. 171.

16I 30 *Cartea Întâia a lui Moise:* Geneza (Facerea), sau întâia Carte a lui Moise, 1,31.

17I 31 *Pierre Jean Georges Cabanis,* «Rapports du physique et du moral de l'homme», 2 vol., Paris An X – 1802, vol. 1, pag. 151 (second mémoire, § 7). Traducerea germană, 2 vol. Halle 1804.

18I 32 *Cartesius... gândesc, deci exist:* René Descartes, «Discours sur la méthode» (1673), I, 7 și 10; și de asemenea, dar nu literal, «Meditationes de prima philosophia» (1641), a 2-a meditație.

19I 33 *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling,* «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (Întâia schiță a unei filosofii a naturii), Jena și Leipzig 1799, p. 6, literal : „A filosofa asupra naturii înseamnă să creezi natura", Opere complete, Prima secțiune, vol. al 3-lea, Stuttgart și Augsburg 1858, pag. 13.

20I 34 *obiecție... pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius...: eu mă plimb, deci sunt:* nu a putut fi dovedită la Pascal. Dar Descartes însuși formulează această frază pentru a sintetiza obiecțiile lui Peter Gassendi. Încă înainte de publicarea aces-

tora, Descartes a permis accesul unei serii de filosofi şi teologi, la «Meditationes de prima philosophia». El a putut tipări obiecţiile acestora împreună cu răspunsurile sale la acestea, într-o anexă la tratatul propriu-zis, deci încă de la ediţia întâia, din 1641. Celei de-a cincea obiecţii, din cele şase ale lui Gassendi, frazei „ego ambulo, ergo sum”, Descartes îi dă răspuns în paragraful I al răspunsului la obiecţia împotriva celei de a 2-a meditaţii. («Oeuvres de Descartes», publiés par Charles Adam et Paul Tarinery, vol. VII, Paris 1904, pag. 352).

21I 37 *personalităţi pe care autorul...o apreciază foarte mult:* Este avut în vedere filosoful Eduard von Hartmann (1842 – 1906). Chiar dizertaţia lărgită a lui Rudolf Steiner «Adevăr şi ştiinţă, preludiu la o ‹Filosofie a libertăţii›» (Weimar 1892), purta dedicaţia tipărită: „Dedicată lui Dr. Eduard von Hartmann, cu călduroasă stimă”. Rudolf Steiner a trimis chiar şi «Filosofia libertăţii» lui Hartmann, iar acesta a studiat-o temeinic pe parcursul a două săptămâni şi, prevăzută cu numeroase comentarii, remarci marginale şi sublinieri, a trimis-o lui Rudolf Steiner. Aceste comentarii şi remarci marginale ale lui Eduard von Hartmann, au fost publicate acum (vezi începutul acestor note editoriale). Obiecţiile lui Hartmann, pe care Rudolf Steiner le aminteşte aici, se referă la pag. 46 a acestei ediţii şi sună: la rândul 6 f şi 8: „nu !”, „nu !”, iar la rândul 7: „El observă şi aici doar rezultatele activităţii sale creatoare, nu chiar pe aceasta; aceasta din urmă este amăgire, ca şi cum am crede că vedem o mişcare la o succesiune rapidă de iluminări cu scânteie electrică”.

22I 39 *Herbert Spencer,* «Grundlagen der Philosophie» (Fundamentele filosofiei – Principles of Philosophy), Ediţie germană autorizată după ediţia a 4-a engleză, traducere de B. Vetter, Stuttgart 1875, pag. 69 şu (Cap. IV «Relativitatea oricărei cunoaşteri», § 23).

23I 43 *Când Dr. Franz a operat un orb din naştere:* În anul 1840. Vezi publicarea raportului clinic «Die Wahrnehmungswelt Blindgeborenen vor und nach der Operation, Bericht über den Fall eines Blindgeborenen jungen Mannes, welcher in seinem 18. Jahr erfolgreich operiert wurde, mit physiologischen Beobachtungen und Experimenten durch J. C. Franz, Leipzig» (Lumea de senzaţii a unui nevăzător din naştere, înainte şi după operaţie, raport asupra cazului unui tânăr nevăzător din naştere, care a fost operat cu succes într-al 18-lea an de viaţă, cu observaţii fiziologice şi experienţe efectuate de J.C. Franz, Leipzig), apărut în «Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung» («Ştiri ale Moştenirii literare R. Steiner» – numele vechi al publicaţiei «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» – «Contribuţii la Ediţia Completă R. Steiner»), Nr. 19, Dornach Michaeli 1967, pag. 9-13.

Despre pacientul doctorului Franz şi despre un alt nevăzător din naştere, tratează cartea lui Theodor Ziehen «Ghid de psihologie fiziologică», ed. a 2-a re-

văzută şi adăugită, Jena 1839, pag. 59, pe care Rudolf Steiner o citează de mai multe ori.

24I 44 *George Berkeley,* «Tratat despre principiile cunoaşterii umane» (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge), Secțiunea.VI. Nu s-a putut stabili care traducere din limba engleză a fost folosită de Rudolf Steiner.

25I 46 *Otto Liebmann,* «Zur Analyse der Wirklichkeit, Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie» (Către o analiză a realității. O examinare a problemei fundamentale a filosofiei), ed. a 2-a, considerabil adăugită, Strassburg 1880, pag. 28.

26I 47 *Johannes Volkelt,* «Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnißtheorie» (Teoria cunoaşterii la Immanuel Kant, analizată după principiile ei fundamentale. O contribuție la fundamentarea oricărei cunoaş-teri), § 23).

27I 47 *Eduard von Hartmann,* «Grundprobleme der Erkenntnißtheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte» (Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii. O parcurgere fenomenologică a punctelor de vedere posibile de teoria cunoaşterii), Leipzig 1889, pag. 16-40.

28I 47 *Johannes Müller:* Vezi «Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere» (Pentru o fiziologie comparată a simțului vizual la om şi la anima1e), Leipzig 1826; «Über die phantastischen Gesichtserscheinungen» (Despre aparițiile vizuale fantastisce), Koblenz 1826; «Handbuch der Physiologie des Menschen» (Manual de fiziologie a omului), 2 vol., Koblenz 1883-40.

29I 48 *Hartmann:* «Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii» (vezi mai sus, nota nr. 27I), pag. 37.

30I 51 *Arthur Schopenhauer,* «Die Welt als Wille und Vorstellung» (Lumea ca voin-ță şi reprezentare), I, § 1, în «Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwolf Bänden» (Operele Complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume), cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, vol.2, Stuttgart f.a. (1894), pag. 29.

31I 53 *Eduard von Hartmann:* vezi nota nr. 27I ş.u..

32I 54 *„întreaga realitate se transformă...”:* Johann Gottlieb Fichte, «Die Bestimmung der Menschen» (Menirea omului), Cartea a 2-a; Opere Complete editate de I. H. Fichte, Prima Secțiune, vol.2, Berlin 1845, pag. 245.

33I 55 *Eduard von Hartmann a numit-o realism transcendental:* vezi lucrarea acestu-ia «Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnisstheoretischen Prinzipien Kant's» (Fundamen-

tare critică a realismului transcendental. Observare şi dezvoltare a principiilor de teoria cunoaşterii la Kant), ediția a 2-a adăugită a lucrării «Das Ding an sich und seine Beschaffenheit» (Lucrul în sine şi constituția sa), Berlin 1875.

34I 55 *Wilhelm Weygandt,* «Entstehung der Träume. Eine psychologische Untersuchung» (Geneza viselor. O cercetare psihologică), Leipzig 1893, pag. 37, textual: „Iritația provocatoare de tuse de pe trahee mi-a produs o dată o reprezentare în vis, în care beam din pahare foarte mici un vin foarte vechi, pe care îl sorbeam cu cea mai mare grijă, deşi acesta îmi provoca o arsură în laringe." În acelaşi volum, vezi şi pasajul subliniat de Rudolf Steiner : „Mă dusesem odată la culcare foarte însetat şi am avut reprezentarea faptului că beam dintr-o sticluță un coniac foarte tare şi vechi, care mă ardea foarte tare; senzației intense îl corespundea aşadar foarte corect reprezentarea unei băuturi tari şi iritante."

35I 60 *Schopenhauer,* «Lumea ca voință şi reprezentare» 11, § 18; A. Schopenhauer, Opere Complete în 12 vol., cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol.2, pag. l40 şi 141.

36I 63 „nici o culoare fără un ochi sensibil la culoare": n-a putut fi găsit în această formă.

Compară însă cu Arthur Schopenhauer în Introducere la lucrarea sa «Über das Sehen und die Farben» (Despre văz şi culoare): „convingerea reală... că acele culori cu care îi apar lui [cititorului] înveşmântate obiectele, se află în întregime doar în ochiul său". În „Operele complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume", cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol. 12, pag. 15.

Compară şi cu formularea lui Rudolf Hermann Lotze: „În ce constă sclipirea unei lumini, pe care absolut nimeni nu o vede, ori răsunetul unui ton, pe care nimeni nu-l aude, este la fel de imposibil de spus, ca şi ce ar fi o durere de dinți, pe care nimeni nu ar avea-o. În natura culorilor, a sunetelor, a mirosurilor etc. se găseşte aşadar faptul că ele au de fapt doar un loc şi un mod în care pot exista, anume în conştiența unui suflet, şi anume în momentele în care pot fi percepute de acesta." In: «Grundzüge der Psychologie» (Principii de psihologie) 1882; ediția a 5-a, Leipzig 1894, pag. 20 (§13).

37I 66 *Un gânditor pe care autorul acestei cărți îl prețuieşte foarte mult:* este avut în vedere Eduard von Hartmann (vezi nota 21I pentru pag. 37). Obiecția sa se referă la pasajul de la pagina 86, rândurile 6-8 şi sună astfel:

„Se întreabă doar: care lume? Lumea mea de gânduri îmi produce gândirea, tot aşa cum lumea mea de reprezentări este realizată prin activitatea mea de reprezentare. Însă lumea care există fără gândirea mea, nu este chiar deloc lumea mea de gânduri, ci, ambele sunt două lumi numeric diferite, chiar dacă, şi în privința conținutului, ele sunt aduse tot mai aproape de consens, printr-o

continuă edificare gânditoare a lumii de gânduri. A le considera pe amândouă drept una singură constituie un realism naiv al gândirii, la fel cum a considera lunea reală şi cea de reprezentări ca una singură, este un realism naiv al reprezentării."

38I 73 *Emil Du Bois-Reymond,* «Über die Grenzen der Naturerkennens» (Despre limitele cunoaşterii naturii), Prelegere ţinută la sesiunea publică a celei de a 45-a adunare a cercetătorilor naturii şi medicilor din Germania, în Leipzig la 14 august 1872, Leipzig 1872, pag. 26.

39I 81 *Metafizica lui Eduard von Hartmann:* «Die Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode» (Filosofia inconştientului. O încercare de concepţie despre lume. Rezultate speculative pe baza metodei inductive a ştiinţelor naturii), Berlin 1869 (există numeroase noi ediţii revăzute şi adăugite).

40I 84 *Faţă de această afirmaţie mi s-a obiectat:* de către Eduard von Hartmann (vezi nota referitoare la pag. 55*).* Obiecţia sa se referă la pasajul de la pag. 183, rândurile 19-25 de sus şi sună astfel:
„Aceasta este o exprimare lexicală neobişnuită. Reprezentarea este mai întâi amintirea palidă a unei percepţii senzoriale, şi abia pornind de la amintire se realizează divizarea, legarea, corelarea şi formarea noţiunii."

41I 95 *în scrieri care au armat acestei cărţi:* Vezi, printre altele, «Vom Menschenrätsel» (Despre enigma omului), Bibl. Nr. 20, Cap. „Ausblicke" (Perspective); de asemenea, «Von Seelenrätsel» (Despre enigma sufletului), Bibl. Nr. 21.

42I 96 în această privinţă putem să-l urmăm pe Eduard von Hartmann: vezi citatul din Hartmann de la pag. 16 a acestei cărţi, şi nota referitoare la acesta.

43I 97 (notă de subsol) *Hartmann:* vezi nota nr. 7I

44I 98 *Johannes Kreyenbühl,* «Die ethische Freiheit bei Kant. Eine kritisch-spekulative Studie über den wahren Grund der Kant'schen Philosophie» (Libertatea etică la Kant. Un studiu critic-speculativ asupra temeiului adevărat al filosofiei kantiene), Philosophische Monatshefte (Caiete lunare filosofice), vol.18, al 3-a Caiet, Heidelberg 1882, pag. 129-161.

45I 108 *Kant,* „Critica raţiunii practice", 1788, pag. 154 (Partea 1-a, Cartea 1-a, Cap.3).

46I 111 *Thordor Zielen:* vezi nota nr. 15I.

47I 112 *Hartmann* «Fenomenologia conştienţei morale», pag. 871

48I 118 *„...istoria este evoluția omului spre libertate”:* redare liberă după Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» (Prelegeri despre filosofia istoriei), «Ediția definitivă a Operelor lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel, realizată de o asociație de prieteni al nemuritorului», vol.9, ed. a 3-a, scoasă de Dr. Eduard Gans, Berlin 1848, pag. 24 (Introducere) şi pag. 546 ş.u. (Încheiere). În acelaşi context, în «Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepția goetheană despre lume» (1886), Bibl. Nr. 2, în prezentul vol. la pag. 71 (cap. 19), Rudolf Steiner critică şi concepția despre istorie a lui Herder: „Știința noastră a cunoaşterii se abține cu totul să atribuie istoriei vreun scop, ca de pildă acela al educării oamenilor de pe o treaptă inferioară de perfecțiune la una superioară, şi altele asemenea. Tot astfel, față de concepția noastră, apare drept eronat atunci când cineva vrea să conceapă evenimentele istorice ca pe fapte naturale în succesiunea cauză-efect, aşa cum face Herder în «Idei pentru filosofia istoriei omenirii»”.

49I 118 *Robert Hamerling,* «Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkennt-niss» (Atomistica voinței. Contribuții la critica cunoaşterii modeme), 2 vol., Hamburg 1891, vol. 2, pag. 201 şi 191.

50I 123 *Friedrich Paulsen,* «System der Ethik, mit einem Umriss der Staats- und Gesellschafslehre» (Sistemul eticii cu un rezumat al teoriei despre stat şi societate), partea I-a, Berlin 1889.

51I 124 [notă de subsol] *Paulsen,* op. cit., pag.15 (Introducere, 5.).

52I 127 *Robert Hamerling,* op.cit., pag.214 ş.u. Fraza: „A fi liber înseamnă să poți *face* ceea ce vrei.”, R.Hamerling o citează din John Locke iar fraza „Să pofteşti sau să nu pofteşti, după voie, ar fi sensul adevărat al dogmei liberei voințe”, e luată din Herbert Spencer. (Comp. cu citatul din Spencer, de la pag. 14 a acestei cărți.)

53I 130 *reprezentanți principali al optimismului... Shaftesbury şi Leibniz:* Vezi Antony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury, «Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times» (Caracteristicile oamenilor, obiceiurilor, părerilor, vremurilor), 3 vol., London 1711: şi, Gottfried Wilhelm Leibniz «Essais de thédodicée sur la bonté de Dieu, de la liberté de l’homme et de l’origine du ma1» (Eseu asupra îndreptățirii lui Dumnezeu, asupra bunătății lui Dumnezeu, libertății, şi despre sorgintea răului), Amsterdam 1710.

54I 132 *Hartmann,* «Fenomenologia conştienței morale» (vezi nota 7I), pag. 866 (Secțiunea 2, C, IV).

55I 134 *Eduard von Hartmann,* «Filosofia inconştientului», ediția a VII-a, extinsă, vol. II, Metafizica inconştientului, Berlin 1876, pag.290 (Cap. XIII).

56I 148 *obiecţie... de la o personalitate competentă:* făcută de către Eduard von Hartmann (vezi nota 21I). Obiecţia sa se referea la pasajul de la pag. 142, şi sună astfel:

„Steiner nu combate aşadar justeţea unui sold negativ, ci numai faptul că animalele şi oamenii şi-ar face într-adevăr bilanţul axiologic. Această problemă este însă secundară. Pesimismul nu afirmă absolut de loc faptul că fiecare om s-ar preocupa în mod conştient, şi în general, cu o asemenea întocmire de bilanţ, chiar dacă fără voie, temporar, asupra unor perioade sau episoade ale vieţii, el îşi face câte un bilanţ în mare, pe baza unor impresii ale memoriei, aproximative şi conforme cu starea sa sufletească. Dar el consideră că ar fi treaba filosofilor să recupereze ceea ce este neglijat de lipsa de memorie a animalelor sau a celor mai mulţi dintre oameni."

57I 151 [notă de subsol] *Mi s-a obiectat:* Obiecţia provine de la Eduard von Hartmann (vezi nota 21I). Ea se referă la pasajul de la pag. 151, şi sună după cum urmează:

«înlăuntrul genului, femeia se poate deja desfăşura atât de individual pe cât o doreşte, cu mult mai liber decât bărbatul, care este dezindividualizat prin intermediul şcolii, iar apoi prin război şi meserie.»

58I 164 Obiecţiile ce mi s-au adus din partea filosofilor: De către Eduard von Hartmann (Vezi nota 21I).

59I 166 *Eduard von Hartmann,* «Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik» (Ultimele probleme ale teoriei cunoaşterii şi metafizicii), în „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" (Revista de filosofie şi critică filosofică), vol.108, Leipzig 1896, pag. 54-73 şi 21 1-237. Despre «monismul teoriei cunoaşterii», pag.66-73; menţionare nominală a lui Rudolf Steiner: pag.71. Încă în remarcile marginale la «Filosofia libertăţii» (vezi nota 45II), Hartmann a criticat titlul acesteia: „Titlul ar trebui să sune: ‹Monismul teoriei cunoaşterii şi individualismul etic›[...]".

60I 169 *Eduard von Hartmann:* op. cit., pag.71. Aceeaşi critică o aduce Hartmann încă din comentarul său final al remarcilor marginale asupra «Filosofiei libertăţii» (vezi nota 21I)*:*

„În această carte nu sunt reconciliate nici fenomenalismul absolut în sine al lui Hume cu fenomenalismul care se sprijină pe Dumnezeu al lui Berkeley, dar nici fenomenalismul acestuia, imanent sau subiectiv, cu panlogismul transcendental al lui Hegel, cu atât mai puţin panlogismul hegelian cu individualismul goethean. Între oricare din aceste două componente, se cască o prăpastie de netrecut. Este însă trecut cu vederea mai ales faptul că fenomenalismul duce, ca o consecinţă inevitabilă, spre solipsism, iluzionism absolut şi agnosticism, şi nu se face nimic pentru a preveni această alunecare în abisul nefilosofiei, deoarece acest pericol nu este câtuşi de puţin recunoscut".

61I 169 *«monismul teoriei cunoaşterii» lui Johannes Rehmke:* vezi operele acestuia: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff» (Lumea ca percepţie şi concept), Berlin 1880, şi «Unsere Gewissheit von der Aussenwelt» (Certitudinea noastră asupra lumii exterioare), 1894, ş.a.

Despre naşterea filosofiei libertății

Preocuparea filosofică a lui Rudolf Steiner cu problema libertății a început deja în perioada tinereții sale şi şi-a găsit o exprimare publică marcantă în scrisoarea deschisă «Natura şi idealurile noastre» (1886), pe care Steiner a desemnat-o ulterior drept „nucleul" «Filosofiei libertății ». în primăvara anului 1892 a apărut disertația extinsă a lui Rudolf Steiner «Adevăr şi ştiință». În noiembrie 1893 a urmat apoi însăşi anunțata «Filosofie a libertății» având imprimat anul de apariție 1894).

Printre multele reacții se remarcă în special comentariile lui Eduard von Hartmann la «Filosofia libertății». Rudolf Steiner îi înmânase personal veneratului filosof Eduard von Hartmann opera sa, iar acesta a citit-o imediat, cu un viu interes. El a făcut numeroase observații marginale şi comentarii, ca şi sublinieri şi accentuări în exemplarul său, pe care l-a trimis lui Rudolf Steiner înapoi deja pe 21 noiembrie 1893.

Deja de la apariția «Filosofiei libertății» Rudolf Steiner se gândise la completări şi modificări pentru o eventuală ediție a doua. După ce opera fusese de mulți ani epuizată, Rudolf Steiner a abordat o nouă ediție, care a apărut în primăvara anului 1918. Textul a fost redactat din nou în acest scop, pe baza comentariilor lui Hartmann, ca şi a altor critici şi recenzii, ca şi în vederea unei mai bune inteligibilități. Ca suport pentru tipărire, Rudolf Steiner a utilizat un exemplar din prima ediție, pe care introdusese manual completările şi corecturile sale. Acest suport a fost păstrat în mare măsură şi, împreună cu alte manuscrise şi documente menținute, au fost redate în facsimil într-un volum de documente, pentru «Filosofia libertății». Acest volum de documente conține şi totalitatea notelor marginale ale lui Eduard von Hartmann, ca şi toate recenziile cunoscute, o cronică referitoare la «Filosofia libertății» şi un catalog cu referiri ale lui Rudolf Steiner la «Filosofia libertății».

Volumul este: Rudolf Steiner, «Documente referitoare la «Filosofia libertății», facsimile de la prima ediție, 1894, cu notele de mână pentru noua ediție din 1918, ca şi manuscrise, recenzii, observațiile marginale ale lui Eduard von Hartmann şi alte materiale, Ediția completă GA 4a, Dornach 1994, pag. 543.

1II 8 *prezentat de mine în scrieri ulterioare:* Vezi şi privire asupra Operelor complete a lui Rudolf Steiner, la sfârşitul acestui volum. Despre alte scrieri ale sale, Rudolf Steiner vorbeşte şi la pag. 9, 162 ş.u., 170.

2II 9 Enigmele filosofiei, «Enigmele filosofiei, expuse schițat în istoria lor», două volume, Berlin 1914, ed. A 9-a, într-un volum, Dornach 1985, GA 18

3II 13 *David Friedrich Strauss,* «Der alte und der neue Glaube» (Vechea şi noua credință), Leipzig 1872; Gesammelte Schriften (Opere complete), 6. Bd. (vol.6), Bonn 1877. p. 167 (§ 76).

4II 14 *Herbert Spencer,* «Die Prinzipien der Psychologie», (Principiile psihologiei) Ediție germană autorizată, trad. de Dr. B. Vetter, după ed. a 3-a engleză, 1. Bd. (vol.1), Stuttgart 1882, p.522
(§219). Paranteza din text («Psihologia»), a fost adăugată de Rudolf Steiner.

5II 14 *Spinoza:* vezi «Die Briefe mehrerer Gelehrten an Benedict von Spinoza und dessen Antwor-ten soweit beide zum besseren Verständniss seiner Schriften dienen» (Scrisorile mai multor învățați către Benedict de Spinoza şi răspunsurile acestuia, în măsura în care ele slujesc la o mai bună înțelegere a scrierilor sale), trad. şi interp. de J.H.v. Kirchmann, Heidelberg 1882, p.204 şu (Scrisoarea a 62-a, oct. sau nov. 1674). Ediția «Spinoza, Briefwechsel» (Spinoza, Corespondență), traducere şi introducere, note şi registru alcătuite de Carl Gebhardt, Leipzig 1914, p. 235 (Scrisoarea a 58-a), apare drept expeditor al acestei scrisori medicul şi alchimistul Georg Hermann Schuller.

6II 14 *…presupuneți acum…*sublinierea aparține lui Rudolf Steiner

7II 16 *Eduard von Hartmann,* «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik» (Fenomenologia conştienței morale. Prolegomena la orice etică viitoare), Ed. 2, Berlin 1879, p. 451 şu (Secțiunea a 2-a, A, III, 5).

8II 17 *Robert Hamerling* «Die Atomistik des Willens, Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniss» (Atomistica voinței. Contribuții la critica cunoaşterii modeme), 2. vol., Hamburg 1891, vol. al 2-lea, p. 213 ş.u.

9II 18 *Paul Rée,* «Die Illusion der Willensfreiheit» (Iluzia libertății voinței), Berlin 1885, p. 5 şi 6.

10II 19 *Hegel,* «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse» (Enciclopedia ştiințelor filosofice în rezumat) (1817), Preambul la ed. a 2-a, Heidelberg 1827, p. XX; Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke (Opere), ed. Completă, 6 vol., Berlin 1840, p. XXII, realizată de o asociație de prieteni ai nemuritorului.

11II 20 «Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust»: Goethe, Faust I, Vor dem Tor (În fața porții), versurile 1112-1117. Traducerea rom. de Ştefan Augustin Doinaş.

12II 23 *Friedrich Albert Lange,* «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (Istoria materialismului şi critica semnificației sale în prezent), 2 vol., Iserlohn 1866 şi 1875. Citatul inserat face parte din vol. II, pag. 431 (Cartea a 2-a, Secțiunea a 3-a). Partea care nu apare, marcată prin puncte în citat, este: „Aşa cum spune Helmholz"

13II 24 *Goethe,* «Naturwissenschaftliche Schriften» (Scrieri de ştiințele naturii), editate şi comentate de Rudolf Steiner în colecția «Literatura Națională Germană»

a lui Kürschner, 5 vol., 1884-97, republicată la Dornach 1975, GA (Bibl. Nr.) 1 a-e, vol.2 (1887), Bibl. Nr. lb, pag. 5 şi 7.

14II 26 *bilă de biliard:* Comp. şi cu David Hume, «Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes», (Cercetare cu privire la intelectul uman – An Enquiry Concerning Human Understanding), tradusă, explicată şi cu o descriere a vieţii lui Hume, îngrijită de J.H.v. Kirchmann, ediţia a 4-a, Heidelberg 1888, pag.31-33 (Secţiunea IV, Îndoiala sceptică referitoare la activitatea raţiunii, paragraf I).

15II 26 *Theodor Ziehen,* «Leitfaden der physiologischen Psychologie, in 15 Vorlesungen» (Ghid de psihologie fiziologică în 15 prelegeri), ediţie revăzută şi adăugită, Jena 1893, pag. 171.

16II 30 *Cartea Întâia a lui Moise:* Geneza (Facerea), sau întâia Carte a lui Moise, 1,31.

17II 31 *Pierre Jean Georges Cabanis,* «Rapports du physique et du moral de l'homme», 2 vol., Paris An X – 1802, vol. 1, pag. 151 (second mémoire, § 7). Traducerea germană, 2 vol. Halle 1804.

18II 32 *Cartesius... gândesc, deci exist:* René Descartes, «Discours sur la méthode» (1673), I, 7 şi 10; şi de asemenea, dar nu literal «Meditationes de prima philosophia» (1641), a 2-a meditaţie.

19II 33 *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling,* «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (Întâia schiţă a unei filosofii a naturii), Jena şi Leipzig 1799, p.[6], literal : „A filosofa asupra naturii înseamnă să creezi natura", Opere complete, Prima secţiune, vol. al 3-lea, Stuttgart şi Augsburg 1858, pag. 13.

20II 34 *obiecţie... pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius...: eu mă plimb, deci sunt:* nu a putut fi dovedită la Pascal. Dar Descartes însuşi formulează această frază pentru a sintetiza obiecţiile lui Peter Gassendi. Încă înainte de publicarea acestora, Descartes a permis accesul unei serii de filosofi şi teologi, la «Meditationes de prima philosophia». El a putut tipări obiecţiile acestora împreună cu răspunsurile sale la acestea, într-o anexă la tratatul propriu-zis, deci încă de la ediţia întâia, din 1641. Celei de-a cincea obiecţii, din cele şase ale lui Gassendi, frazei „ego ambulo, ergo sum", Descartes îi dă răspuns în paragraful I al răspunsului la obiecţia împotriva celei de a 2-a meditaţii. («Oeuvres de Descartes», publiés par Charles Adam et Paul Tarinery, vol. VII, Paris 1904, pag. 352).

21II 37 *personalităţi pe care autorul...o apreciază foarte mult:* Este avut în vedere filosoful Eduard von Hartmann (1842 – 1906). Chiar dizertaţia lărgită a lui Rudolf Steiner „Adevăr şi ştiinţă, preludiu la o «Filosofie a libertăţii»„ (Weimar 1892), purta dedicaţia tipărită: «Dedicată lui Dr. Eduard von Hartmann, cu călduroasă stimă». Rudolf Steiner a trimis chiar şi «Filosofia libertăţii» lui

Hartmann, iar acesta a studiat-o temeinic pe parcursul a două săptămâni şi, prevăzută cu numeroase comentarii, remarci marginale şi sublinieri, a trimis-o lui Rudolf Steiner. Aceste comentarii şi remarci marginale ale lui Eduard von Hartmann, au fost publicate acum (vezi începutul acestor note editoriale). Obiecțiile lui Hartmann, pe care Rudolf Steiner le aminteşte aici, se referă la pag. 46 a acestei ediții şi sună: la rândul 6 f şi 8: „nu !”, „nu !”, iar la rândul 7: «El observă şi aici doar rezultatele activității sale creatoare, nu chiar pe aceasta; aceasta din urmă este amăgire, ca şi cum am crede că vedem o mişcare la o succesiune rapidă de iluminări cu scânteie electrică».

22II 39 *Herbert Spencer,* «Grundlagen der Philosophie» (Fundamentele filosofiei – Principles of Philosophy), Ediție germană autorizată după ediția a 4-a engleză, traducere de B. Vetter, Stuttgart 1875, pag. 69 şu (Cap. IV „Relativitatea oricărei cunoaşteri”, § 23).

23II 43 *Când Dr. Franz a operat un orb din naştere:* În anul 1840. Vezi publicarea raportului clinic «Die Wahrnehmungswelt Blindgeborenen vor und nach der Operation, Bericht über den Fall eines Blindgeborenen jungen Mannes, welcher in seinem 18. Jahr erfolgreich operiert wurde, mit physiologischen Beobachtungen und Experimenten durch J. C. Franz, Leipzig» (Lumea de senzații a unui nevăzător din naştere, înainte şi după operație, raport asupra cazului unui tânăr nevăzător din naştere, care a fost operat cu succes într-al 18-lea an de viață, cu observații fiziologice şi experiențe efectuate de J.C. Franz, Leipzig), apărut în «Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung» («Ştiri ale Moştenirii literare R. Steiner» – numele vechi al publicației «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» – «Contribuții la Ediția Completă R. Steiner»), Nr. 19, Dornach Michaeli 1967, pag. 9-13.
Despre pacientul doctorului Franz şi despre un alt nevăzător din naştere, tratează cartea lui Theodor Ziehen «Ghid de psihologie fiziologică», ed. a 2-a revăzută şi adăugită, Jena 1839, pag. 59, pe care Rudolf Steiner o citează de mai multe ori.

24II 44 *George Berkeley,* «Tratat despre principiile cunoaşterii umane» (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge), Secțiunea.VI. Nu s-a putut stabili care traducere din limba engleză a fost folosită de Rudolf Steiner.

25II 46 *Otto Liebmann,* «Zur Analyse der Wirklichkeit, Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie» (Către o analiză a realității. O examinare a problemei fundamentale a filosofiei), ed. a 2-a, considerabil adăugită, Strassburg 1880, pag. 28.

26II 47 *Johannes Volkelt,* «Immanuel Kant’s Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie» (Teoria cunoaşterii la Immanuel Kant, analizată după

principiile ei fundamentale. O contribuţie la fundamentarea oricărei cunoaşteri), § 23).

27II 47 *Eduard von Hartmann,* «Grundprobleme der Erkenntnisstheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte» (Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii. O parcurgere fenomenologică a punctelor de vedere posibile de teoria cunoaşterii), Leipzig 1889, pag. 16-40.

28II 47 *Johannes Müller:* Vezi «Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere» (Pentru o fiziologie comparată a simţului vizual la om şi la anima1e), Leipzig 1826; «Über die phantastischen Gesichtserscheinungen» (Despre apariţiile vizuale fantastice), Koblenz 1826; «Handbuch der Physiologie des Menschen» (Manual de fiziologie a omului), 2 vol., Koblenz 1883-40.

29II 48 *Hartmann:* «Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii» (vezi mai sus, nota 27II ş.u.), pag. 37.

30II 51 *Arthur Schopenhauer,* «Die Welt als Wille und Vorstellung» (Lumea ca voinţă şi reprezentare), I, § 1, în «Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwolf Bänden» (Operele Complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume), cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, vol.2, Stuttgart f.a. (1894), pag. 29.

31II 53 *Eduard von Hartmann:* vezi nota 27II ş.u..

32II 54 *„întreaga realitate se transformă...":* Johann Gottlieb Fichte, «Die Bestimmung der Men-schen» (Menirea omului), Cartea a 2-a; Opere Complete editate de I. H. Fichte, Prima Secţiune, vol.2, Berlin 1845, pag. 245.

33II 55 *Eduard von Hartmann a numit-o realism transcendental:* vezi lucrarea acestuia «Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnisstheoretischen Prinzipien Kant's» (Fundamentare critică a realismului transcendental. Observare şi dezvoltare a principiilor de teoria cunoaşterii la Kant), ediţia a 2-a adăugită a lucrării «Das Ding an sich und seine Beschaffenheit» (Lucrul în sine şi constituţia sa), Berlin 1875.

34II 55 *Wilhelm Weygandt,* «Entstehung der Träume. Eine psychologische Untersuchung» (Geneza viselor. O cercetare psihologică), Leipzig 1893, pag. 37, textual: „Iritaţia provocatoare de tuse de pe trahee mi-a produs o dată o reprezentare în vis, în care beam din pahare foarte mici un vin foarte vechi, pe care îl sorbeam cu cea mai mare grijă, deşi acesta îmi provoca o arsură în laringe." În acelaşi volum, vezi şi pasajul subliniat de Rudolf Steiner : „Mă dusesem odată la culcare foarte însetat şi am avut reprezentarea faptului că beam dintr-o sticluţă un coniac foarte tare şi vechi, care mă ardea foarte tare; senzaţiei intense îi corespundea aşadar foarte corect reprezentarea unei băuturi tari şi iritante."

35II 60 *Schopenhauer,* «Lumea ca voinţă şi reprezentare» 11, § 18; A. Schopenhauer, Opere Complete în 12 vol., cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol. 2, pag. l40 şi 141.

36II 63 „nici o culoare fără un ochi sensibil la culoare”: n-a putut fi găsit în această formă.

Compară însă cu Arthur Schopenhauer în Introducere la lucrarea sa «Über das Sehen und die Farben» (Despre văz şi culoare): „convingerea reală... că acele culori cu care îi apar lui [cititorului] înveşmântate obiectele, se află în întregime doar în ochiul său”. În «Operele complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume», cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol. 12, pag. 15.

Compară şi cu formularea lui Rudolf Hermann Lotze: „În ce constă sclipirea unei lumini, pe care absolut nimeni nu o vede, ori răsunetul unui ton, pe care nimeni nu-l aude, este la fel de imposibil de spus, ca şi ce ar fi o durere de dinţi, pe care nimeni nu ar avea-o. În natura culorilor, a sunetelor, a mirosurilor etc. se găseşte aşadar faptul că ele au de fapt doar un loc şi un mod în care pot exista, anume în conştienţa unui suflet, şi anume în momentele în care pot fi percepute de acesta.” În: «Grundzüge der Psychologie» (Principii de psihologie) 1882; ediţia a 5-a, Leipzig 1894, pag. 20 (§13).

37II 66 *Un gânditor pe care autorul acestei cărţi îl preţuieşte foarte mult:* este avut în vedere Eduard von Hartmann (vezi nota 45II). Obiecţia sa se referă la pasajul de la pagina 174, rândurile 6-8 şi sună astfel:

„Se întreabă doar: care lume? Lumea mea de gânduri îmi produce gândirea, tot aşa cum lumea mea de reprezentări este realizată prin activitatea mea de reprezentare. Însă lumea care există fără gândirea mea, nu este chiar deloc lumea mea de gânduri, ci, amândouă sunt două lumi numeric diferite, chiar dacă, şi în privinţa conţinutului, ele sunt aduse tot mai aproape de consens, printr-o continuă edificare gânditoare a lumii de gânduri. A le considera pe amândouă drept una singură constituie un realism naiv al gândirii, la fel cum a considera lunea reală şi cea de reprezentări ca una singură, este un realism naiv al reprezentării.”

38II 73 *Emil Du Bois-Reymond,* «Über die Grenzen der Naturerkennens» (Despre limitele cunoaşterii naturii), Prelegere ţinută la sesiunea publică a celei de a 45-a adunare a cercetătorilor naturii şi medicilor din Germania, în Leipzig la 14 august 1872, Leipzig 1872, pag. 26.

39II 81 *Metafizica lui Eduard von Hartmann:* «Die Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode» (Filosofia inconştientului. O încercare de concepţie despre lume. Rezultate speculative pe baza metodei inductive a ştiinţelor naturii), Berlin 1869 (există numeroase noi ediţii revăzute şi adăugite).

40II 84 *Față de această afirmație mi s-a obiectat:* de către Eduard von Hartmann (vezi nota 21II*).* Obiecția sa se referă la pasajul de la pag. 183, rândurile 19-25 de sus şi sună astfel:
„Aceasta este o exprimare lexicală neobişnuită. Reprezentarea este mai întâi amintirea palidă a unei percepții senzoriale, şi abia pornind de la amintire se realizează divizarea, legarea, corelarea şi formarea noțiunii."

41II 95 *în scrieri care au urmat acestei cărți:* Vezi, printre altele, «Vom Menschenrätsel» (Despre enigma omului), Bibl. Nr. 20, Cap. „Ausblicke" (Perspective); de asemenea, «Von Seelenrätsel» (Despre enigma sufletului), Bibl. Nr. 21.

42II 96 în această privință putem să-l urmăm pe Eduard von Hartmann: vezi citatul din Hartmann de la pag. 16 a acestei cărți, şi nota referitoare la acesta.

43II 97 *(notă de subsol) Hartmann* vezi nota nr. 7II.

44II 98 *Johannes Kreyenbühl,* «Die ethische Freiheit bei Kant. Eine kritisch-spekulative Studie über den wahren Grund der Kant'schen Philosophie» (Libertatea etică la Kant. Un studiu critic speculativ asupra temeiului adevărat al filosofiei kantiene), Philosophische Monatshefte (Caiete lunare filosofice), vol.18, al 3-a Caiet, Heidelberg 1882, pag. 129-161.

45II 101 *acționează în aşa fel*...Immanuel Kant, «Critica rațiunii pure», partea I, cartea I, textual: „Acționează în aşa fel, încât maxima voinței tale să poată constitui totodată un principiu al unei legități generale"

46II 108 *Kant,* „Critica rațiunii practice", 1788, pag. 154 (Partea 1-a, Cartea 1-a, Cap.3).

47II 111 *Theodor Zielen:* vezi nota nr. 15II.

48II 112 *Hartmann,* «Fenomenologia conştienței morale» (vezi nota nr.7II), pag.871

49II 118 *„...istoria este evoluția omului spre libertate":* redare liberă după Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» (Prelegeri despre filosofia istoriei), «Ediția definitivă a Operelor lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel, realizată de o asociație de prieteni al nemuritorului», vol.9, ed. a 3-a, scoasă de Dr. Eduard Gans, Berlin 1848, pag. 24 (Introducere) şi pag. 546 ş.u. (Încheiere). În acelaşi context, în «Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepția goetheană despre lume» (1886), Bibl. Nr. 2, în prezentul vol. la pag. 71 (cap. 19), Rudolf Steiner critică şi concepția despre istorie a lui Herder: „Ştiința noastră a cunoaşterii se abține cu totul să atribuie istoriei vreun scop, ca de pildă acela al educării oamenilor de pe o treaptă inferioară de perfecțiune la una superioară, şi altele asemenea. Tot astfel, față de concepția noastră, apare drept eronat atunci când cineva vrea să conceapă evenimentele istorice

ca pe fapte naturale în succesiunea cauză-efect, aşa cum face Herder în «Idei pentru filosofia istoriei omenirii».”

50II 118 *Robert Hamerling,* «Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniss» (Atomistica voinței. Contribuții la critica cunoaşterii modeme), 2 vol., Hamburg 1891, vol. 2, pag. 201 şi 191.

51II 123 *Friedrich Paulsen,* «System der Ethik, mit einem Umriss der Staats- und Gesellschafslehre» (Sistemul eticii cu un rezumat al teoriei despre stat şi societate), partea I-a, Berlin 1889.

52II 124 [notă de subsol] *Paulsen,* op. cit., pag.15 (Introducere, 5.).

53II 127 *Robert Hamerling,* op.cit., pag.214 ş.u. Fraza: „A fi liber înseamnă să poți *face* ceea ce vrei.”, R.Hamerling o citează din John Locke iar fraza „Să pofteşti sau să nu pofteşti, după voie, ar fi sensul adevărat al dogmei liberei voințe”, e luată din Herbert Spencer. (Comp. cu citatul din Spencer, de la pag. 14 a acestei cărți.)

54II 130 *reprezentanți principali al optimismului... Shaftesbury şi Leibniz:* Vezi Antony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury, «Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times» (Caracteristicile oamenilor, obiceiurilor, părerilor, vremurilor), 3 vol., London 1711: şi, Gottfried Wilhelm Leibniz «Essais de thédodicée sur la bonté de Dieu, de la liberté de l’homme et de l’origine du ma1» (Eseu asupra îndreptățirii lui Dumnezeu, asupra bunătății lui Dumnezeu, libertății, şi despre sorgintea răului), Amsterdam 1710.

55II 132 *Hartmann,* «Fenomenologia conştienței morale» (vezi nota 7II), pag. 866 (Secțiunea 2, C, IV).

56II 134 *Eduard von Hartmann,* «Filosofia inconştientului», ediția a VII-a, extinsă, vol. II, Metafizica inconştientului, Berlin 1876, pag.290 (Cap. XIII).

57II 148 *obiecție... de la o personalitate competentă:* făcută de către Eduard von Hartmann (vezi nota 21II). Obiecția sa se referea la pasajul de la pag. 142, şi sună astfel:

„Steiner nu combate aşadar justețea unui sold negativ, ci numai faptul că animalele şi oamenii şi-ar face într-adevăr bilanțul axiologic. Această problemă este însă secundară. Pesimismul nu afirmă absolut de loc faptul că fiecare om s-ar preocupa în mod conştient, şi în general, cu o asemenea întocmire de bilanț, chiar dacă fără voie, temporar, asupra unor perioade sau episoade ale vieții, el îşi face câte un bilanț în mare, pe baza unor impresii ale memoriei, aproximative şi conforme cu starea sa sufletească. Dar el consideră că ar fi treaba filosofilor să recupereze ceea ce este neglijat de lipsa de memorie a animalelor sau a celor mai mulți dintre oameni.”

58II 151 [notă de subsol] *Mi s-a obiectat:* Obiecția provine de la Eduard von Hartmann (vezi nota 21II). Ea se referă la pasajul de la pag. 151, şi sună după cum urmează:
„înlăuntrul genului, femeia se poate deja desfăşura atât de individual pe cât o doreşte, cu mult mai liber decât bărbatul, care este dezindividualizat prin intermediul şcolii, iar apoi prin război şi meserie."

59II 164 Obiecțiile ce mi s-au adus din partea filosofilor: De către Eduard von Hartmann (Vezi nota 21II).

60II 166 *Eduard von Hartmann,* «Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik» (Ultimele probleme ale teoriei cunoaşterii şi metafizicii), în «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» (Revista de filosofie şi critică filosofică), vol.108, Leipzig 1896, pag. 54-73 şi 21 1-237. Despre «monismul teoriei cunoaşterii», pag.66-73; menționare nominală a lui Rudolf Steiner: pag.71. Încă în remarcile marginale la «Filosofia libertății» (vezi nota referitoare la pag. *159),* Hartmann a criticat titlul acesteia: „Titlul ar trebui să sune: ‹Monismul teoriei cunoaşterii şi individualismul etic›[...]".

61II 169 *Eduard von Hartmann:* op. cit., pag.71. Aceeaşi critică o aduce Hartmann încă din comentariul său final al remarcilor marginale asupra «Filosofiei libertății» (vezi nota 21II)*:*
„În această carte nu sunt reconciliate nici fenomenalismul absolut în sine al lui Hume cu fenomenalismul care se sprijină pe Dumnezeu al lui Berkeley, dar nici fenomenalismul acestuia, imanent sau subiectiv, cu panlogismul transcendental al lui Hegel, cu atât mai puțin panlogismul hegelian cu individualismul goethean. Între oricare din aceste două componente, se cască o prăpastie de netrecut. Este însă trecut cu vederea mai ales faptul că fenomenalismul duce, ca o consecință inevitabilă, spre solipsism, iluzionism absolut şi agnosticism, şi nu se face nimic pentru a preveni această alunecare în abisul nefilosofiei, deoarece acest pericol nu este câtuşi de puțin recunoscut".

62II 169 «*monismul teoriei cunoaşterii» lui Johannes Rehmke:* vezi operele acestuia: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff» (Lumea ca percepție şi concept), Berlin 1880, şi «Unsere Gewissheit von der Aussenwelt» (Certitudinea noastră asupra lumii exterioare), 1894, ş.a.

REGISTRU DE NUME

Ediția operelor complete ale lui Rudolf Steiner

Alcătuită după: Rudolf Steiner – Opera literară și artistică.
O privire de ansamblu bibliografică
(Numărul bibliografic, *cursiv* în paranteze)

A. SCRIERI

I. Opere

Scrierile goetheene de ştiinţe ale naturii, editate şi comentate de R. Steiner, 5 volume, 1883-97, ediție nouă 1975 *(1a-e)*; ediție separată a Introducerilor, 1925 *(1)*
Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepția goetheană despre lume,1886 *(2)*
Adevăr şi ştiinţă. Preludiul unei «Filosofii a libertății», 1892 *(3)*
Filosofia libertății. Trăsături fundamentale ale unei concepții moderne despre lume, 1894 *(4)*
Friedrich Nietzsche, un luptător împotriva timpului său, 1895 *(5)*
Concepția despre lume a lui Goethe, 1897 *(6)*
Mistica la începuturile vieții spirituale contemporane şi legătura ei cu concepția modernă despre lume, 1901 *(7)*
Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile Antichității, 1902 *(8)*
Theosofie. Introducere în cunoaşterea suprasensibilă a lumii şi menirea omului, 1904 *(9)*
Cum se dobândesc cunoştinţe despre lumile superioare? 1904-05 *(10)*
Din Cronica Akaşa, 1904-08 *(11)*
Treptele cunoaşterii superioare, 1905-08 *(12)*
Ştiinţa ocultă în rezumat, 1910 *(13)*
Patru drame-misterii, 1910-13 *(14)*
Conducerea spirituală a omului şi a omenirii, 1911 *(15)*
Calendar sufletesc antroposofic, 1912 *(în 40)*
Un drum către cunoaşterea de sine a omului, 1912 *(16)*
Pragul lumii spirituale, 1913 *(17)*
Enigmele filosofiei prezentate ca rezumat în istoria lor, 1914 *(18)*
Despre enigma omenească, 1916 *(20)*
Despre enigme sufleteşti, 1917 *(21)*
Spiritualitatea lui Goethe manifestată în «Faust» şi în basmul «Despre Şarpele verde şi frumoasa Floare de Crin», 1918 *(22)*
Puncte centrale ale problemei sociale în necesitățile vieții prezente și din viitor, 1919 *(23)*
Articole asupra structurii tripartite a organismului social şi asupra situației momentului, 1915-21 *(24)*
Cosmologie, religie şi filosofie, 1922 *(25)*
Teze antroposofice, 1924-25 *(26)*
Fundamente pentru extinderea artei vindecării pe baza cunoştinţelor ştiinţei spirituale, 1925. De Dr. Rudolf Steiner şi Dr. med. Ita Wegman *(27)*
Viața mea, 1923-25 *(28)*

II. Articole

Articole referitoare la dramaturgie 1889-1901 *(29)* – Fundamente metodice ale antroposofiei 1884-1901 *(30)* – Articole referitoare la cultură şi istorie 1887-1901 (31) – Articole referitoare la literatură 1886-1902 *(32)* – Biografii şi schiţe biografice 1894-1905 *(33)* – Articole din «Lucifer-Gnosis» 1903-1908 *(34)* – Filosofie şi antroposofie 1904-1918 *(35)* – Articole din «Das Goetheanum» 1921-1925 *(36)*

III Publicaţii postume

Scrisori – Maxime – Prelucrări pentru scenă – Schiţe pentru cele patru drame-misterii 1910-1913 – Antroposofie. Un fragment din anul 1910 – Schiţe şi fragmente – Din carnetele de note şi de pe foi separate – *(38-47)*

B. CONFERINŢE

I. Conferinţe publice

Cicluri de conferinţe publice la Berlin, 1903/1904 până în 1917/18 (51-67) – Cicluri de conferinţe şi cursuri la şcoli superioare, în alte locuri din Europa 1906-1924 (68-84)

II. Conferinţe ţinute în faţa membrilor Societăţii Antroposofice

Conferinţe şi cicluri de conferinţe cu conţinut general-antroposofic – Christologie şi comentarii ale Evangheliilor – Cunoaşterea spiritual-ştiinţifică a omului – Istorie cosmică şi istorie umană – Fundalul spiritual al problemei sociale – Omul în legătura sa cu Cosmosul – Consideraţii asupra karmei – *(91-244)*

Conferinţe şi scrieri referitoare la istoria Mişcării antroposofice şi a Societăţii Antroposofice *(251-263)*

III. Conferinţe şi cursuri asupra unor domenii particulare ale vieţii

Conferinţe despre artă: Arta în general – Euritmie – Arta vorbirii şi arta dramatică – Muzică – Arte plastice – Istoria artei *(271-292)* – Conferinţe referitoare la educaţie *(293-311)* – Conferinţe referitoare la medicină *(312-319)* – Conferinţe referitoare la ştiinţele naturii *(320-327)* – Conferinţe referitoare la viaţa socială şi tripartiţia organismului social *(328-341)* – Conferinţe pentru muncitorii care lucrau la construcţia Goetheanumului *(347-354)*

C. OPERA ARTISTICĂ

Reproduceri ale schiţelor grafice şi a celor pictate de Rudolf Steiner, în albume sau foi separate: Schiţe pentru pictura primului Goetheanum – Schiţe pentru exersarea picturii – Placate cu programul reprezentaţiilor de euritmie – Forme pentru euritmie – Schiţe pentru figurile de euritmie, ş. a.

Volumele din Operele Complete
sunt alcătuite unitar în cadrul fiecărei grupe.

Fiecare volum poate fi obţinute separat.

EDITURA TRIADE
E-mail: edituratriade@yahoo.com
www.edituratriade.ro